

# Catolicismo y cultura política en la Argentina

## La constelación tercermundista [1955-1976]

Autor:

Touris, Claudia Fernanda

Tutor:

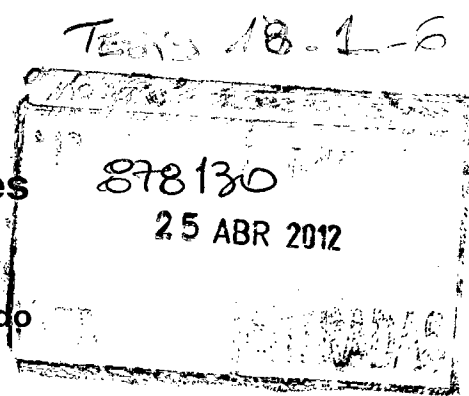
Caimari, Lila M.

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Historia.

Posgrado

Tesis  
18.1.6

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras  
Secretaría de Investigación y Posgrado  
Programa de Doctorado



AÑO 2012

TESIS

Para la obtención del título de Doctor de la Universidad de Buenos Aires

Área: Historia

Doctoranda:

Claudia Fernanda TOURIS

Título:

Catolicismo y cultura política en la Argentina.  
La "constelación tercermundista" (1955-1976).

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

Directora de tesis: Dra. Lila CAIMARI  
Consejero de Estudios: Dr. Pablo WRIGHT



## Siglas y abreviaturas

AC: Acción Católica	CONSUDEC: Consejo Superior de Educación Católica
ACA: Acción Católica Argentina	COSMARAS: Consejo de Superiores Mayores Religiosas
AMA: Asociación Misionera Argentina	CP: Comisión Permanente
ANDE: Asociación Nacional de Estudiantes	CUT: Campamentos Universitarios de Trabajo
APM: Auxiliares Parroquiales de María	CVII: Concilio Vaticano II
ASA: Acción Sindicalista Cristiana	DC: Democracia cristiana
ATM: Antropología del Tercer Mundo	DESAL: Centro de Desarrollo Económico y Social de América Latina
BEABA: Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Buenos Aires	F.F.A.A.: Fuerzas Armadas
C y R: Cristianismo y Revolución	FANDE: Federación Nacional de Estudiantes Peronistas
CCC: Cursos de Cultura Católica	FAP: Fuerzas Armadas Peronistas
CDM: Compañía del Divino Maestro	FAR: Fuerzas Armadas Revolucionarias
CEA: Conferencia Episcopal Argentina	FREJULI: Frente Justicialista de Liberación Nacional
CEBs: Comunidades Eclesiales de Base	FSC: Hermanos de las Escuelas cristianas (La Salle)
CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano	FUA: Federación Universitaria Argentina
CEPAL: Comisión económica para América Latina	FVLN: Frente Villero de Liberación Nacional
CEPHU: Centro de Promoción Humana	GAN: Gran Acuerdo Nacional
CESBA: Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires	HA: Hermanas Azules
CGT: Confederación General del Trabajo	ICRS: Instituto de Cultura Religiosa Superior
CIAS: Centro de Investigación y Acción Social	IME: Industrias Mecánicas del Estado
CLAR: Confederación Latinoamericana de Religiosos	INCUPO: Instituto de Cultura Popular
CLASC: Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos	ISAL: Iglesia y Sociedad en América Latina
CLARA: Conferencia Latinoamericana de Religiosas Asociadas	ISET: Instituto Superior de Estudios Teológicos San Juan Bosco
CLASC: Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos	JEC: Juventud de Estudiantes Católicos
CMV: Comisión Municipal de la Vivienda	JOC: Juventud Obrera Católica
CNV: Comisión Nacional de la Vivienda	JOCF: Juventud Obrera Católica Francesa
COEPAL: Comisión Episcopal de Pastoral	JP: Juventud Peronista
CONFAR: Conferencia argentina de religiosas	JUC: Juventud Universitaria Católica
CONFER: Conferencia Argentina de Religiosos y Religiosas	L.G.: <i>Lumen Gentium</i>
	MBS: Ministerio de Bienestar Social

MFC: Movimiento Familiar Cristiano  
MIJARC: Juventud Agraria y Rural Católica  
MRAC: Movimiento Rural de la Acción Católica  
MSTM: Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo  
MVP: Movimiento Villero Peronista  
NEA: Noreste argentino  
NHT: Núcleos Habitacionales Transitorios  
NI: Nueva Izquierda  
NOA: Noroeste argentino  
O.P.: Orden de los Predicadores Dominicos  
OCSHA: Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana  
ONIS: Oficina Nacional de Información Social  
PB: Peronismo de Base  
PC: Partido Comunista  
PD: Partido Demócrata  
PDC: Partido Demócrata Cristiano  
PDCP: Partido Demócrata Conservador Popular  
PDP: Partido Demócrata Progresista  
PEN: Poder Ejecutivo Nacional  
PEVE: Plan de Erradicación de Villas  
PP: Pastoral Popular  
PS: Partido Socialista  
REABA: Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires  
RSCJ: Sociedad del Sagrado Corazón  
SAT: Sociedad Argentina de Teología  
SEPASNE: Semanas de Pastoral del NEA  
SJ: sacerdote jesuita  
STM: Sacerdotes del Tercer Mundo  
STO: Servicio de Trabajo Obligatorio  
SUPA: Sindicato Unido de Portuarios argentinos  
TFP: Tradición, Familia y Propiedad  
TL: Teología de la Liberación  
TP: Teología del Pueblo  
Triple A: Alianza Anticomunista Argentina  
UBA: Universidad de Buenos Aires  
UBC: Unidades Básicas de Combate  
UBR: Unidades Básicas Revolucionarias  
UCA: Universidad Católica Argentina  
UCC: Universidad Católica de Córdoba  
UCR: Unión Cívica Radical  
UCRI: Unión Cívica Radical Intransigente  
UCRP: Unión Cívica Radical del Pueblo  
UFDC: Unión Federal Demócrata Cristiana  
UISG: Unión Internacional de Superiores Generales  
USAL: Universidad del Salvador  
VF: Vida en Fraternidad



## Índice general

	Pág.
Dedicatoria	1
Agradecimientos	2
Introducción	5
Presentación del tema	5
Estructura de la tesis y recorte espacio-temporal	7
Núcleos de análisis y tesis a defender	9
a) El catolicismo tercermundista como corriente heterogénea de actores plurales	9
b) La profecía como usina de la política de los curas tercermundistas	11
c) El catolicismo tercermundista como resurgimiento del "cristianismo peronista"	13
d) El catolicismo argentino como un freno de los proyectos modernizadores	16
Contenido de la tesis	18
Fuentes, referentes teóricos y metodología de trabajo	24
Capítulo 1: El catolicismo tercermundista en la historiografía	31
1. Interpretaciones de autores contemporáneos a la actuación del MSTM y del catolicismo tercermundista desde una clave confesional o militante	31
2. Obras de ex-integrantes del MSTM escritas con posterioridad a los hechos	35
3. Trabajos académicos referidos al MSTM	36
4. Trabajos académicos recientes referidos tangencialmente al catolicismo tercermundista y a su articulación con el peronismo revolucionario y la agrupación Montoneros	46
Capítulo 2: El catolicismo argentino entre la crisis con el peronismo y el "malestar" preconiliar	50
1. Nuestra aproximación al tema	50
2. Los católicos y la política después de la Revolución Libertadora	54
2.1. Monseñor Franceschi, paradigma de la transición	61

3. Los alcances de la democracia en clave católica	69
4. La presencia clerical en el mundo obrero después del peronismo	80
A modo de conclusión	105
Capítulo 3: Sociabilidades, debates y conflictos en la Iglesia argentina post-conciliar	108
1. Un paradigma y sus problemas: el concepto de modernidad religiosa y sus implicancias para América Latina	108
2. La Iglesia argentina frente al CVII: ¿Autoridad versus Profecía?	113
3. Cambios y continuidades en las formas de sociabilidad católica de los años '60	134
3.1. Sociabilidades católicas transformadas: politización, imaginario revolucionario y cultura juvenil	145
4. Actores y escenarios de los conflictos intra-eclesiales posteriores al CVII	153
4.1. Tensiones y enfrentamientos en la Arquidiócesis de Córdoba	156
4.2. El Movimiento de los 27 en Mendoza	166
4.3. Bolatti y los sacerdotes renunciantes en Rosario	174
A modo de conclusión	180
Capítulo 4: La Revolución en clave clerical	184
1. El surgimiento del MSTM: Profetismo utópico y "Opción por los pobres"	185
2. De Jerusalén a Roma o de la religión a la política	202
3. La versión tercermundista del "cristianismo peronista"	210
4. Entre el "cristianismo peronista" y la "nación católica"	224
A modo de conclusión	233
Capítulo 5: El caso de los curas villeros y el Movimiento Villero Peronista (MVP)	238
1. Las villas miseria de la Capital Federal: la formación de la Villa de Retiro y la procedencia de sus habitantes	241
2. Actores en disputa. Las villas miseria de la ciudad de Buenos Aires entre 1955 y 1966	246
3. Las respuestas organizativas villeras a los planes de erradicación	253
4. La Villa 31 como epicentro de la militancia político-religiosa de los tempranos '70. Euforia, tensiones y derrota	257
4.1. Los curas villeros	257
4.2. El MVP o la fusión de las creencias	277
A modo de conclusión	293

Capítulo 6: Entre <i>Marianne</i> y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina	296
1. ¿Por qué estudiar a las monjas”?	296
2. Un “soplo de aire fresco” también para las “monjas”	305
3. Entre <i>Marianne</i> y María o de los alcances de un “tercermundismo temperado”	321
A modo de conclusión	354
Capítulo 7: ¿El reino de Dios es o no es de este mundo? Religión y política en la tormenta tercermundista	357
1. Jerarquía eclesiástica y catolicismo tercermundista	360
2. Reuniones del clero de Buenos Aires (1971)	377
3. Pastoral Popular y Catolicismo liberacionista	391
A modo de cierre: Algunas hipótesis sobre la declinación y el repliegue de la constelación tercermundista	412
Conclusiones	418
Bibliografía general	427
a) Obras de carácter testimonial, crónicas, memorias, autobiografías, libros de entrevistas, investigación periodística y textos de ficción	427
b) Historia y Política en Argentina, América Latina y Mundial contemporánea	430
c) Historia de la Iglesia, Ciencias Sociales de la religión y Sociología del catolicismo	436
d) Textos sobre temas de Iglesia y Religión en Argentina y América Latina (de autores contemporáneos a los hechos y estudios académicos posteriores)	440
e) Obras generales de referencia para cuestiones teóricas y metodológicas	450
Fuentes	453
a) Publicaciones del MSTM (colectivas y de integrantes individuales)	453
b) Diarios	453
c) Publicaciones periódicas	454
d) Encíclicas, decretos y otros documentos eclesiásticos	454
e) Textos políticos de Juan D. Perón	456
f) Entrevistas orales realizadas por la autora	457
g) Material audiovisual (documentales en soporte VHS y DVD) y fotográfico	459

Índice de figuras, cuadros, gráficos y tablas	460
Índice de figuras	460
Índice de cuadros	462
Índice de gráficos	462
Índice de tablas	463

## Dedicatoria

*A Patricia:*

*Por todo lo que hemos compartido en estos años,  
momentos de dicha, momentos de tristeza y, sobre todo,  
momentos de esperanza para mirar el futuro.*

## Agradecimientos

Esta tesis es el resultado de un trabajo de muchos años, a lo largo de los cuales tuve contacto y relación con distintas personas, grupos e instituciones que de muchas maneras posibilitaron que esta investigación se desarrollara con éxito y haya llegado a su fin. A todos ellos -pues no alcanzaré a identificar a cada uno- va mi sincero agradecimiento por su ayuda, sus recomendaciones, consejos y sugerencias. Sin embargo, son muchas personas también a quienes quiero mencionar especialmente puesto que su cercanía en distintas instancias y etapas de mi trabajo merecen mi reconocimiento.

En primer lugar, quisiera hacer mención a José M. Meisegeir (SJ), el padre "Pichi", recientemente fallecido, quien desde que nos conocimos en 1995, me facilitó el acceso a lo que en aquel entonces era su archivo personal, preservado intacto durante la dictadura en la Biblioteca del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS). Con suma generosidad e interés por facilitar la consulta de los valiosos materiales que había reunido -con rigor de archivero- a los investigadores profesionales, el padre "Pichi" me permitió consultar durante largo tiempo la totalidad del archivo que donó en 2008 a la Universidad Católica de Córdoba (UCC) y que hoy lleva el nombre de Archivo Carlos Mugica, Colección Meisegeier. Una parte sustantiva de las fuentes editadas y inéditas de esta tesis fueron obtenidas en el CIAS. Asimismo, numerosos contactos con otros ex integrantes del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, (MSTM), militantes católicos que actuaron en las villas en los años '70, ex miembros del Movimiento Villero Peronista (MVP) como con otros estudiosos del tema pude conseguirlos a partir de la información que me suministró este sacerdote jesuita.

En segundo lugar, cabe mencionar también a Domingo Bresci que me autorizó a consultar materiales inéditos conservados en su archivo personal y a Rubén Dri que me prestó la colección completa del boletín Enlace.

En tercer lugar, agradezco la buena disposición para el diálogo de todos los entrevistados (algunos ya fallecidos) que accedieron a dar su testimonio

oral y a responder mis preguntas, en algunos casos en más de una oportunidad.

Espacios importantes fueron para mí diferentes grupos de investigación de los que participé y donde pude exponer los avances de mi trabajo. En ese sentido me interesa subrayar el lugar privilegiado que ocupó desde 1996 el “Grupo de Estudios sobre Religión y Sociedad en la Argentina contemporánea (RELIG-AR)” del Instituto Ravnani de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, coordinado por Luis Alberto Romero y Susana Bianchi, equipo del que formé parte y que coordino desde 2005. Fue en este ámbito donde recibí el mayor estímulo no sólo para precisar mejor los alcances de mi tesis doctoral sino de consolidar mi interés y mi especialización en la temática religiosa que constituye el principal núcleo de mi trabajo académico. A ellos y a mis colegas de este equipo -sobre todo a mi amiga Mariela Ceva- quiero expresar mi gratitud por sus aportes críticos.

El otro ámbito al que quiero referirme es el “Seminario de Problemas de Historia argentina contemporánea”, coordinado por Luis Alberto Romero y Lilia Ana Bertoni, del que también participé durante varios años y que fue para mí un lugar de gran estímulo para intercambiar ideas, actualizar mis conocimientos y plantearme nuevos interrogantes para mi propio trabajo. En estos dos espacios ha sido fundamental mi sostenido vínculo académico con Luis Alberto Romero quien dirigiera mi tesis durante su primera etapa y también mi beca doctoral de la UBA (2001-2005) y a quien considero unos de mis grandes referentes intelectuales además de guardarle especial afecto.

Deseo recordar también a aquellos colegas que en su etapa de estudiantes colaboraron conmigo en la desgrabación y transcripción de las entrevistas: Tomás Anchorena, Valeria Gruschevsky, Carolina Carman, Adriana Torlaschi, Darío Dawid y Marina Mansilla (quien me asistió además en tareas de corrección). También a Andrea Picardi por ayudarme en la confección del listado bibliográfico y la edición de algunos capítulos.

De manera general extendiendo mi reconocimiento a Pablo Ivires, Alejandra Landaburu, María Celia Bravo, Cynthia Folquer, María Pía Martín, Gustavo Morello, Beatriz Bragoni, Valeria Caroglio, Marcelo González, Oscar Campana, José Pablo Martín, Jorge Soneira, José Zanca y Gabriel Seisdedos. De manera especial lo hago con Pablo Wright mi consejero de estudios.

Dado que esta tesis me ha llevado mucho tiempo y he transitado naturalmente por distintos estados anímicos en relación a la viabilidad de mi pesquisa y mi capacidad para sostenerla hasta el final, siento que estos momentos de incertidumbre, desánimo y parálisis con la escritura no hubiera podido superarlos de no haber contado con el acompañamiento de mi directora Lila Caimari. Desde el momento en que con gran generosidad aceptó dirigirme transitamos por una relación de extrema cordialidad y confianza que no obturó su manera concentrada y rigurosa de analizar mi trabajo, sin complacencias pero con una actitud paciente y siempre llena de estímulo. Creo que además de tener el privilegio de aprender al lado de una gran historiadora muchas más cosas de las que sabía sobre nuestro oficio aprendí también a valorar el lado humano de la tarea docente que implica la formación de colegas más jóvenes o que aún estén en una etapa formativa en materia de investigación.

Por último, quiero manifestar mi gratitud a mi familia. A mi padre, que poco a poco han ido entendiendo mejor en qué consiste mi profesión y el porqué de algunas de mis obsesiones, y que con mucho cariño asiste a algunas de las actividades académicas que organizo. A mi madre por haber creído siempre en mí, por aceptar mis elecciones y valorar todos mis logros.

Me gustaría concluir mis agradecimientos nombrando a Patricia Fogelman, socia intelectual y compañera de vida. Por su interés en mis temas de investigación, por su actitud solidaria y paciente y por su creatividad cotidiana siempre sorprendente. Y en relación a esta tesis por su ayuda concreta en la selección de imágenes, en la confección de gráficos y por sus ideas y sugerencias para la edición final. Pero sobre todo por el amor que me brinda cada día.



## Introducción

[...] "Ti Noel era un cuerpo de carne transcurrida. Y comprendía ahora, que el hombre nunca sabe para quién padece y espera. Padece y espera y trabaja para gentes que nunca conocerán y esperarán y trabarán para otros que tampoco serán felices, pues el hombre ansía siempre una felicidad situada más allá de la porción que le es otorgada. Pero la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es. En imponerse tareas. En el Reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de reposo y deleite. Por ello, agobiado de penas y de tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este mundo".[...]<sup>1</sup>

### Presentación del tema

El objetivo de esta tesis es el estudio del catolicismo tercermundista en la Argentina entre 1955 y 1976 y su incidencia en la cultura política de aquellos años.

Entendemos cultura política como el conjunto de ideas, creencias, mitos, valores, sentimientos, identidades, prácticas y experiencias que conforman la vida política de una sociedad. Es decir, el modo en que los actores viven la política como experiencia social. De ahí la importancia de identificar los valores que se encuentran en la base del discurso de los diferentes actores y las prácticas políticas que los caracterizan, aunque muchas veces estos actores no sean conscientes de los valores que sustentan. Nos interesa pensar la noción de cultura política desde una mirada histórica sin perder de vista que los valores políticos se forman en el tiempo a partir de una interacción recíproca entre las prácticas y los valores políticos.

Dado que nuestro foco de análisis ha de centrarse en las formas cambiantes que asume la relación entre la esfera religiosa y la esfera política, nos parece oportuno destacar que comprendemos a la política como el espacio simbólico en el que los distintos actores sociales plantean sus demandas y resuelven sus conflictos derivados de sus diferencias ideológicas, de clase, etc.

---

<sup>1</sup> Carpentier, Alejo. *El reino de este mundo*. Buenos Aires, Bruguera, 1984.

a partir de la aceptación de una serie de normas o acuerdos más o menos formales.

Por cierto las formas de hacer política en la Argentina del período que nos ocupa se caracterizaron por el lugar destacado que tuvieron las vías extra-institucionales de canalización de las negociaciones y de los conflictos y la emergencia del fenómeno insurreccional como componente inédito. El elitismo, el descreimiento en la democracia formal, los pactos secretos y el militarismo fueron algunos de los rasgos de la cultura política a la que nos referiremos.

Algunos autores han señalado también el fuerte contraste entre el igualitarismo social y el autoritarismo político de la Argentina donde la sociedad civil se mostró menos activa y aceptó el lugar sobredimensionado de sus elites dirigentes.

En cuanto al catolicismo tercermundista, partimos de la idea de que fue una constelación laxa y heterogénea que denominaremos "constelación tercermundista". En torno a ella se congregaron individuos, grupos y corrientes diversas integradas por sacerdotes, religiosas y laicos. Si bien el colectivo sacerdotal conocido como Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) fue su manifestación más visible en la escena política, es adecuado considerar al catolicismo tercermundista como una red social más extendida. Tal constelación involucró no sólo a agentes eclesiásticos (sacerdotes y religiosas), sino también a laicos formados inicialmente en ámbitos de sociabilidad católica que se fueron desplazando hacia grupos políticos y agrupaciones armadas, es decir, saliendo del encuadre religioso. Esta heterogeneidad interna permite identificar y explicar la existencia de diferentes matices y posiciones en torno a sus formas de pensar y encarar la pastoral, así como sus virajes ideológicos y sus tensiones referidas a los debates sobre la legitimidad de la lucha armada y la vía insurreccional. De ahí que la cuestión de la violencia atravesó centralmente a todas estas corrientes del catolicismo tercermundista y marcó su relación con otros actores externos al campo religioso.

Nos interesa especialmente abordar la articulación entre las prácticas discursivas y sociales de los católicos tercermundistas, particularmente las de los clérigos, las religiosas y las de ciertos grupos de militantes laicos que actuaron en ámbitos populares. Es decir, de aquellos actores que privilegiaron

el trabajo de base sobre los católicos que optaron por la violencia revolucionaria.

También pretendemos reconstruir las condiciones de posibilidad que tuvieron los católicos tercermundistas para incorporarse a una escena política en la que otros actores de mayor peso (Perón, las Fuerzas Armadas, las agrupaciones políticas, la guerrilla, etc.) pugnaban violentamente entre sí, en su pretensión de imponer una solución de transformaciones totalizadoras a aquella sociedad convulsionada. En suma, evaluar los alcances del catolicismo tercermundista dentro de la Iglesia argentina y su proyección ideológica y social sobre el fenómeno de contestación social y radicalización política que experimentó la Argentina entre 1955 y 1976.

### **Estructura de la tesis y recorte espacio-temporal**

La tesis consta de una Introducción, siete capítulos y Conclusiones. En la Introducción se expone el tema general. Además, se despliegan las principales preguntas y se presentan las hipótesis de trabajo. También se describen los registros de análisis que serán puestos en juego: la relación entre el campo católico, la sociedad y la política. Finalmente, se anticipa el recorrido de la tesis mediante una sinopsis de cada uno de sus capítulos.

El trabajo culmina con una sección que reúne las conclusiones, en las que se retoman los problemas generales planteados en la introducción y se reflexiona sobre aquéllos que la investigación logra dilucidar así como los interrogantes que deja planteados.

El recorte temporal adoptado, 1955-1976, se corresponde con una periodización de tipo político que puede analizarse como una unidad en sí misma, a partir del punto de inflexión del derrocamiento de Perón. La crisis de legitimidad del orden político resultante, basado en la proscripción del partido mayoritario, derivó en la sucesión de gobiernos "semidemocráticos" y en la instauración de un sistema de negociaciones donde las corporaciones como el Ejército y la Iglesia católica ocuparon un lugar destacado. A su vez, la sociedad civil entraba en una etapa de cambios sociales y culturales de envergadura, con canales de expresión obstruidos por los gobiernos militares (sobre todo el

del general Onganía). A esta desarticulación entre la política y la sociedad se yuxtapusieron otros factores nacidos del clima de ideas y el contexto internacional, la irrupción de la "utopía" como horizonte de cambio en América latina, el protagonismo de la cultura juvenil y la apertura de la Iglesia católica al mundo moderno tras el Concilio Vaticano II.

Los ensayos políticos civiles y militares implementados se propusieron soluciones transformadoras de la sociedad argentina, en base a recetas autoritarias que pretendían romper la situación de "empate" entre los sectores socio-económicos más encumbrados y los sectores populares que pugnaban por resistir estos embates. Por su parte, la experiencia democrática estuvo jaqueada por la feroz lucha interna entre las distintas facciones del peronismo que tampoco dieron muestras de valoración de la democracia representativa y sus canales institucionales de solución de los conflictos. Interpelados pues por una sociedad en estado de efervescencia social y por la profundización de reformas internas que antecedian al Concilio, los católicos se volcaron al trabajo social en ambientes populares. Los espacios de sociabilidad tradicionales como la Acción Católica Argentina (ACA) se renovaron dando lugar a nuevas experiencias pastorales y eclesiales de las que participaron clérigos y laicos que dieron origen a la "constelación tercermundista" hacia fines de los años '60.

En consonancia con otros grupos de la ascendente Nueva Izquierda, los católicos liberacionistas se propusieron transformar estructuralmente la sociedad adhiriendo a la idea de un socialismo revolucionario, cristiano, crítico y latinoamericanista. La "opción por el peronismo", sin embargo, se convirtió a comienzos de los '70 en la inclinación mayoritaria de esta red socio-religiosa. El catolicismo tercermundista de base clerical entró en crisis desde 1973, al igual que la ola contestataria que se había expandido en la Argentina desde el Cordobazo, y se diluyó después del golpe de 1976.

Por último, desde el punto de vista espacial, si bien aspiramos a una reconstrucción del tercermundismo a nivel nacional, sólo consideramos haberlo logrado en forma parcial, como lo demuestran los temas analizados y las fuentes escritas y orales utilizadas. Por ello, para el caso de la experiencia del MSTM, decidimos privilegiar el estudio de una de sus vertientes: la de los curas villeros que actuaron en la ciudad de Buenos Aires, que correspondió a su

versión más populista y que investigaciones futuras deberán confrontar con las desarrolladas en otras provincias del país, donde florecieron otras experiencias eclesiales.

### **Núcleos de análisis y tesis a defender**

Al menos tres variables fundamentales confluyen a la hora de reconstruir la trama en la que se inserta la aparición y el desarrollo del catolicismo tercermundista en la Argentina: la situación socio-política del país después del golpe de 1955, la difusión de un ideario revolucionario en el contexto mundial y latinoamericano y las transformaciones producidas en el interior de la Iglesia a partir de la segunda posguerra y especialmente después del Concilio Vaticano II. En sólo dos décadas, una porción significativa de la Iglesia y el catolicismo argentinos abandonó gradualmente su visión crítica del peronismo y a partir de renovadas perspectivas teológicas y pastorales que se articularon con nuevas lecturas revisionistas del pasado nacional, reeditaron la aspiración a insertarse en el mundo popular. Más que una resignación a interactuar con masas de irrenunciable fidelidad política al peronismo, este sector del catolicismo fue adoptando por convicción una posición en que se fue configurando una nueva identidad político-religiosa que basculó entre el populismo y la idea de transformación revolucionaria de la realidad.

#### **a) El catolicismo tercermundista como corriente heterogénea de actores plurales**

Hasta el presente, la mayor parte de los estudios sobre la incidencia de la concepción tercermundista en el campo religioso privilegió exclusivamente la historia del MSTM. Sin negar la fuerza que dicho colectivo sacerdotal tuvo entre 1967 y 1973, sostenemos la necesidad de reconocer al tercermundismo católico como una constelación de fuerzas en la que participaron, además de los sacerdotes, las religiosas y diferentes agentes del laicado, que adscribieron a una misma concepción teológico-pastoral e ideológico-política. Consideramos

que avanzar en la explicación de estas articulaciones posibilitará una mejor y más profunda comprensión tanto de sus potencialidades y logros como de sus limitaciones derivadas de las tensiones internas de dicha corriente. También permitirá identificar los diferentes matices y especificidades en cuanto al tipo de tercermundismo practicado por unos y otros en los distintos ambientes y coyunturas en los que se desarrollaron. En este sentido, la exploración sobre los cambios acontecidos en la vida religiosa femenina por parte de algunas congregaciones y la incidencia de las cuestiones de género en cuanto a los alcances de un "tercermundismo temperado" en clave femenina constituye una novedad de esta tesis. Además, la indagación en la experiencia de la actuación del clero tercermundista en las villas y su influjo sobre las reivindicaciones del Movimiento Villero Peronista (MVP), han de demostrar la impronta populista de un conjunto de sacerdotes más proclives al trabajo social de base que a opciones más radicalizadas. Es decir, orientados hacia posiciones bastante diferenciadas por las sostenidas por los católicos de *Cristianismo y Revolución* (C y R) y las de aquellos que se sumaron a Montoneros, optando por la lucha armada.

Pretendemos también relativizar la visión bastante extendida en la bibliografía existente que explica el surgimiento, desarrollo y ocaso del MSTM como resultado de una ruptura con las posiciones más conservadoras dentro de la Iglesia argentina, o como una desviación de la ortodoxia católica carente de representatividad social. Postular el enfrentamiento entre una cúpula conservadora y vinculada a los sectores sociales más poderosos y un grupo de sacerdotes "rebeldes" y preocupados por los problemas sociales, no basta para explicar sus limitaciones y posterior fracaso. Si bien es innegable el componente renovador tanto en sus definiciones como en sus prácticas, el MSTM no estuvo exento de elementos fáciles de ligar a aquellas posiciones tradicionales que paradójicamente se combatían enfatizando el rol profético de los sacerdotes. Muy particularmente aparecen estos rasgos en su concepción organicista de la sociedad, su descreimiento en la democracia parlamentaria, cierto sesgo autoritario, aspectos -a nuestro criterio relevantes- a los efectos de entender, también, su convergencia política con el peronismo.

Por otra parte, aunque la relación de los miembros del MSTM con la jerarquía alcanzó momentos de extrema tensión, es notable el interés de

aquéllos por evitar un cisma que concluyera en su expulsión de la institución eclesial. En suma, procuraremos demostrar la insuficiencia de plantear la implosión que experimentó el campo católico argentino post-conciliar como una mera polarización entre “preconciliares”, vistos como los sectores refractarios al cambio y “post-conciliares”, vistos como progresistas. Esta división, además de quedar atrapada en las conceptualizaciones de los propios protagonistas, no sirve para dar cuenta de cortes que no son rectilíneos al interior del catolicismo sino de las complejas y posibles combinaciones entre tradición y renovación.

### **b) La profecía como usina de la política de los curas tercermundistas**

Aún cuando en muchos momentos de su actuación la terminología del discurso tercermundista parece no diferenciarse demasiado de la de las agrupaciones políticas, debería subrayarse que su procedencia es religiosa. En este marco, la relación primera del MSTM con la política podría ser una consecuencia de su concepción profética de la función sacerdotal. Los STM asumieron expresamente un rol profético, siguiendo la tradición del Antiguo Testamento en la que los líderes espirituales del pueblo judío más que entregarse a la liturgia, denunciaban las contradicciones e injusticias de la situación política reinante. La resolución de esas antinomias correspondería, sin embargo, en el futuro, a Dios. A partir de una singular síntesis de la tradición del Antiguo y del Nuevo Testamento, los Sacerdotes para el Tercer Mundo asumieron un rol profético que acentuó su perfil activo en la esfera pública, en detrimento de las facetas más apegadas a los aspectos rituales de las prácticas sacerdotales.

Paradójicamente, la denuncia profética, suspicaz y enemiga del poder, conllevaba la idea de que había que “construir el reino”, es decir: ingresar a la escena política con el objetivo de erigir un orden nuevo signado por la liberación. Traducido a la realidad del momento, esto significaba oponerse al “bloqueo tradicionalista” de la Revolución Argentina y, más aún, exhibir los males inherentes al modo de producción capitalista concluyendo que el socialismo “a la manera de Perón” era el trayecto que debía seguir inexorablemente el “pueblo” argentino.

Consideramos que el profetismo inicial del MSTM se fue diluyendo en prácticas que lo identificaron cada vez más con la política partidaria, al mismo tiempo que se acentuaban ciertos rasgos clericalistas que esta vertiente del cristianismo liberacionista había criticado. Se trató, en todo caso, de un neo-clericalismo que batalló contra un enemigo redefinido y que rechazó la autonomización de la religión y la política tal como parecía exigirlo una Iglesia que se había propuesto un proceso de secularización interna.

Nos proponemos explicar los factores que posibilitaron el desplazamiento de la concepción profética a la acción política, y junto a ella la emergencia de un clericalismo tensionado entre la tradición y la revolución.

En su necesidad de compartir espacios similares con otras agrupaciones ideológico-políticas (partidos, organizaciones juveniles, armadas, etc.), el MSTM habría redefinido algunas de sus prácticas sociales (ayunos, vigiliias, no celebración de los sacramentos, actuación en villas, etc.), con el riesgo de perder la especificidad propia de su concepción religiosa, impregnándose de la proveniente del universo político, principalmente del peronismo. Tales intersecciones son rastreadas en esta tesis no sólo en el campo de las ideas, sino también en el terreno de las prácticas para constatar en qué medida el trabajo social realizado por el MSTM fue modificando su percepción de los hechos vividos, tanto como de sus acciones, a partir de su vinculación -en ciertos momentos armónica y en otros conflictiva- con otros actores sociales con los que debían compartir el escenario.

La emergencia de un "relato" tercermundista nos plantea abordar la relación que se establece entre las prácticas discursivas y las que no lo son. Sobresale, en el caso del MSTM, el uso de construcciones discursivas funcionales a su necesidad de legitimar posturas político-ideológicas, doctrinales y hasta prácticas sociales. La lectura e interpretación que el MSTM hace de los textos bíblicos y las encíclicas nos conduce al problema de las significaciones múltiples de los textos, de acuerdo a la operación de construcción del sentido que aquél le atribuye. En clara acusación a la jerarquía, el MSTM cuestiona que la palabra ha sido silenciada en la práctica ritual y se ha vuelto complaciente en la convivencia con tradiciones socio-políticas y modelos económicos reñidos con los ideales del cristianismo. De allí que su propósito fuera invertir esa subordinación de la palabra al rito y



devolverle su fuerza profética. El profeta se torna, entonces, una figura capaz de aparecer como la “voz de los sin voz”, tomando las palabras para denunciar las injusticias y tornarlas instrumentos de concientización del “pueblo oprimido”.

Pensamos que plantear el estudio de la interrelación de las ideas, los discursos y prácticas ofrece el desafío de desplegar recursos variados para identificar las especificidades de cada uno de esos niveles, sin soslayar la idea de que se trata de un proceso social único en el que la dimensión material y simbólica son indisociables.

### **c) El catolicismo tercermundista como resurgimiento del “cristianismo peronista”**

Hacia 1972, la situación del catolicismo argentino era bien diferente de lo observado en 1955. No sólo un gran sector de la juventud católica convertida al peronismo de izquierda se movilizó tras la consigna “Luche y Vuelve”, sino que también numerosas agrupaciones de laicos y sacerdotes aportaron cuadros y dirigentes a esa facción del peronismo e incluso algunos a las organizaciones armadas. ¿Cómo se produjo pues esta “peronización” de los cuadros católicos?

Se trató de un proceso complejo en que intervinieron distintas causas e influencias. En primer término, podría decirse que los grupos de la Iglesia Católica no fueron una excepción al itinerario político del resto de la sociedad, por lo cual, el clero, las religiosas y la juventud católica también se sintieron interpelados por el proceso de nacionalización y radicalización de los sectores medios y estudiantiles que los empujaban a sumarse a la escena política.

En segundo término, deben citarse las transformaciones operadas en el interior de la Iglesia universal a partir del Concilio Vaticano II, y en la Iglesia latinoamericana, a partir de la IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968). A diferencia de lo que aconteció en los países centrales, el post-concilio latinoamericano estaría más inclinado a limitar los alcances de la reforma secularizadora que se propuso inicialmente la Iglesia renovada de los años '60.

La preocupación del catolicismo tercermundista se fue centrando en la promoción de los sectores trabajadores, y a ellos se orientaron los

campamentos de trabajo, los grupos misioneros, el trabajo social en villas de emergencia, etc. Grupos de laicos autónomos del control de la jerarquía eclesial, equipos de reflexión, instituciones oficiales o semi-oficiales de la Iglesia, como la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Universitaria Católica (JUC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC), el Movimiento Rural de la Acción Católica (MRAC) y grupos sacerdotales asesores de estas instituciones, constituyeron los sectores más activos de este primer momento.

Sin embargo, es necesario aclarar que este "acercamiento a lo popular" no fue asumido de igual manera por todos los sectores de la Iglesia. Se trató fundamentalmente del compromiso que asumieron los sectores jóvenes del laicado, del clero y de un sector de las religiosas. La mayoría de la jerarquía, en cambio, se mantuvo ajena a este proceso. Los conflictos suscitados en numerosas diócesis del país con posterioridad al Concilio entre obispos y presbíteros y laicos evidenció la actitud de unos y otros frente a estas transformaciones. La clave generacional es una variable fundamental para comprender la dinámica de estas disputas.

La única iniciativa episcopal de línea renovadora fue el Plan Nacional de Pastoral y el Documento de San Miguel (1969), en los que se expresaba el compromiso de la Iglesia a favor de los pobres, compromiso que fue sepultado al cambiar el eje de la dirección del Episcopado tras la asunción de Monseñor Tórtolo, cercano al integrismo, en 1970.

Mientras en la primera etapa del post-concilio, las mayores iniciativas se congregaron por el lado del laicado, hubo un segundo momento que se caracterizó por la radicalización ideológica y política de los cuadros eclesiales. Las agrupaciones laicas habían entrado en un proceso de crisis que causó la emigración de una parte considerable de sus cuadros hacia agrupaciones políticas, principalmente al peronismo. El protagonismo, en esta etapa, correspondería entonces al sector del clero nucleado en torno al MSTM surgido a fines de 1967. Mientras -como ya dijimos- predominó inicialmente en el movimiento una inclinación hacia gestos proféticos, éstos fueron reemplazados luego por opciones políticas más directas.

Entre 1970 y 1973, la posibilidad del retorno de Perón también envolvió las discusiones en el seno del movimiento sacerdotal tercermundista. En el Tercer Encuentro Nacional (Santa Fe, 1970) la mayoría del movimiento

comenzó a inclinarse por el peronismo, al que adheriría fervorosamente al regresar el líder. Sin embargo, dicha opción no era unánime puesto que dentro del MSTM podían identificarse cuatro posiciones ideológico-políticas: a) una posición favorable al peronismo desde una perspectiva nacional-popular; b) una posición también favorable al peronismo pero desde una perspectiva revolucionaria; c) una posición contraria al peronismo por juzgarlo un freno para la revolución; d) una posición también contraria al peronismo (muy minoritaria) por mantenerse más fiel al espíritu religioso.

La "opción por el peronismo" expuso crudamente las tensiones existentes desde su origen en el MSTM. Lo que había podido contenerse ante la necesidad de confluir en un gran frente contra la Revolución Argentina, se convirtió en el disparador de su crisis final cuando el nuevo triunfo justicialista hacía imposible las posturas ambiguas. Dicha crisis estalló en el último encuentro nacional realizado en agosto de 1973 y llevó al MSTM a su virtual desaparición de la escena política. Continuaron, sí, las reuniones de sus miembros a nivel regional, pero ya no se emitirían documentos conjuntos.

Sin desconocer la relevancia que la cuestión del peronismo tuvo como desencadenante de la grave crisis que afectó al MSTM a partir de 1973 -de la que no se recuperaría-, sugerimos considerarla más bien como la superficie de una trama en la que se despliegan, se cruzan y se desprenden problemáticas que no se agotan en el tema de la opción política. Por otra parte, el desplazamiento -particularmente observable en el grupo de Buenos Aires- desde una postura inicial proclive al socialismo revolucionario, y finalmente hacia el peronismo nacional, no se produjo de manera lineal puesto que estas tendencias ya estaban presentes en el MSTM desde su nacimiento.

Indagaremos entonces qué condiciones históricas posibilitaron que el debate interno se centrara en la "opción por el peronismo", y que el sector que propiciaba esta definición apareciera como el mayoritario dentro del MSTM. Intentaremos demostrar que este proceso de peronización del catolicismo tercermundista fue posibilitado en buena medida por la apelación a una "afinidad electiva" latente, que el conflicto de 1955 había fracturado. Es decir: que tanto en sus ideas como en sus prácticas, el catolicismo tercermundista rescató aquellos elementos propios de una religiosidad menos rigorista e institucional que carismática, tal como el mismo Perón había alentado durante

su experiencia gubernamental de 1946-1955. De ahí que, más allá de la habitual complacencia con que Perón adulaba a sus eventuales interlocutores, buscara ganarse el apoyo de este sector del catolicismo. Ciertamente, aunque no estuviera ausente algún síntoma de escepticismo respecto de las intenciones políticas del líder, la fuerza de los acontecimientos forzó a los STM a privilegiar su adhesión a un proyecto político que no había abandonado su aspiración a favorecer un clericalismo más arraigado en las directivas partidarias que en las de la doctrina católica.

#### **d) El catolicismo argentino como un freno de los proyectos modernizadores**

Nuestro análisis del tema propuesto se apoya en la idea de que la sociedad argentina de los años '60 tenía muchas dificultades para procesar los proyectos modernizadores. Los frenos que obstaculizaron esos proyectos no provinieron solamente de la cultura política autoritaria y antimoderna del catolicismo integral. Tanto los sectores conservadores de antaño como los enrolados en torno a la Nueva Izquierda desestimaron la relevancia de propuestas que caracterizaron como reformistas por el sólo hecho de apostar a la realización de cambios sociales más acotados e inscriptos en el fortalecimiento de una institucionalidad democrático-republicana cada vez menos valorada por la sociedad civil. Con esto queremos decir que no sólo los católicos fueron incapaces de secularizar sus creencias, dejándose atrapar por la tentación de sacrificar la autonomía de su campo subsumiéndolo al de la política. En la medida en que tales premisas de modernidad fueron impugnadas casi desde todos los campos, las cosmovisiones integristas (en el sentido de intransigentes) se expandieron entre los sujetos individuales y colectivos para sumergir al país en los años más oscuros y trágicos de su historia.

No obstante, dado que nuestro foco está puesto en el universo católico, estamos en condiciones de afirmar que ese antiguo nudo problemático que fue la relación Iglesia católica/modernidad no pudo ser zanjado positivamente por el Concilio Vaticano II. En Europa, este intento conciliador fue canalizado más rápidamente por la estructura eclesiástica para evitar que la brecha que

separaba a la esfera religiosa católica de una sociedad hipersecularizada se profundizara. Aún así, el enfrentamiento entre la Curia romana y otros episcopados durante los años del Concilio y la impugnación de los grupos lefebvristas mostraron también que estos desgarramientos dejarían una secuela profunda en la institución que se proyectó en la búsqueda de nuevas estrategias institucionales a partir de la década del '70 y aún más tarde.

En América Latina, y especialmente en la Argentina, el Concilio Vaticano II desató fuerzas centrífugas que con dificultad se venían conteniendo desde comienzos de los años '50. En efecto, ya desde aquellos años comenzó a producirse un quiebre en la cadena de autoridad entre la jerarquía, el clero joven y los laicos que el conflicto con el peronismo potenció. Además un importante sector de la intelectualidad católica comenzó a transitar un camino de mayor autonomía con respecto al pensamiento de la jerarquía, propiciando una mayor secularización interna del catolicismo. Estos católicos humanistas, influenciados por las ideas de Maritain, de Mounier, de Lebreton, se despegaron de las posturas nacionalistas e intransigentes defendidas por sus referentes de los años '30 y '40. Al calor del Concilio confluyeron inicialmente aquellos que se ubicaban en una línea de renovación, ya fuera en lo teológico, en lo litúrgico, en lo pastoral y en lo social.

La actitud reticente de la jerarquía y la separación de hecho que se produjo entre los obispos durante las sesiones conciliares (1962-1965), preanunciaban un difícil consenso *inter paris*, pero también con el clero (con urgentes demandas) y los laicos (entre las distintas agrupaciones que los congregaban).

Asimismo, la recepción de Medellín fue un nuevo parteaguas dentro de los sectores renovadores entre aquellos que permanecieron dentro de una lectura en clave desarrollista y aquellos que hicieron una interpretación liberacionista como la "constelación tercermundista" que aquí nos ocupa. Una vez constituido este mapa, las posiciones radicalizadas por derecha y por izquierda fueron las predominantes. Así, el diálogo Iglesia-mundo tantas veces reclamado por los sectores renovadores ya no fue visto como una relación positiva con la modernidad en la medida en que ésta fue conceptuada como una imposición de tipo colonial sobre las periferias. Mientras los grupos tradicionalistas, conservadores o neo-integristas nunca abandonaron su

sospecha y rechazo por la modernidad, los liberacionistas ni siquiera llegaron a asimilar sus planteos para el ámbito eclesial, porque concluyeron rápidamente que América Latina, parte del Tercer Mundo, debía encontrar su propia vía, y que ésta pasaba por la revolución. Pero esa revolución ya no era de raíz ilustrada, sino impregnada de un imaginario ecléctico que tornó posibles las confluencias más insospechadas y donde los proyectos modernizadores fueron impugnados también por los católicos “progresistas”.

## **Contenido de la tesis**

### **Capítulo 1: El catolicismo tercermundista en la historiografía**

Este capítulo está planteado como un balance de las producciones existentes sobre el tema que nos ocupa, desde las contemporáneas a los hechos analizados hasta las más recientes.

### **Capítulo 2: El catolicismo argentino entre la crisis con el peronismo y el “malestar” preconiliar**

El propósito de este capítulo es analizar los diagnósticos, opiniones y debates que se produjeron en el campo católico en la coyuntura inmediatamente posterior al derrocamiento de Perón y la identificación de algunos planteos que dieron visibilidad a la situación de “malestar” que bullía en el catolicismo argentino previo al Concilio Vaticano II. Partimos de la idea de que dicho campo atravesaba una profunda transformación respecto de las décadas anteriores, donde más allá de los conflictos, la identidad católica era en sí misma una divisoria de aguas respecto de aquellos que se ubicaban por fuera de dicho universo. Por el contrario, el conflicto con el peronismo exhibió la primera crisis estructural de autoridad en el seno de la Iglesia argentina, principalmente, en cuanto a la relación de la jerarquía con el clero y los laicos. Sus dramáticas derivaciones estallarían con toda visibilidad después del Concilio.

Nos interesa, indagar de qué manera se manifestó dentro del catolicismo el dilema que debieron enfrentar los elencos gobernantes, los partidos políticos y el campo intelectual. En otras palabras: cómo resolver, después de 1955, la

compleja ecuación de la democracia con el desarrollo capitalista sustentable y el mantenimiento de una política social inclusiva -sin duda, el legado más persistente en el imaginario- y las demandas de unas mayorías poco dispuestas a resignar sus conquistas.

Caracterizaremos las diferentes modalidades que asumió la vinculación de los católicos con la política identificando signos de continuidad y de ruptura con la cultura política autoritaria, que en mayor o menor medida todos traían consigo.

Recorreremos los posicionamientos políticos asumidos por la jerarquía, los dirigentes y los laicos católicos, prestando particular atención al caso de Monseñor Franceschi como el de un “traductor” privilegiado. Es decir, el de un mediador intelectual que se esfuerza, en su última etapa, por construir una trama que conecte los nuevos desafíos que debía enfrentar la Iglesia y los católicos, a nivel mundial, con todo aquello que pudiera mantenerse vigente de su cultura política.

Intentaremos explicar la ligazón entre el escenario europeo y argentino, así como la articulación con el impacto que esos debates tuvieron en el catolicismo social, a través del análisis de las distintas opciones pastorales que se ensayaron en el mundo obrero.

### **Capítulo 3: Sociabilidades, debates y conflictos en la Iglesia argentina post-conciliar**

Este capítulo se propone caracterizar la situación del catolicismo argentino en vísperas del Concilio Vaticano II. Se plantea de qué manera fue recibido por parte de la jerarquía eclesiástica, clero y laicos, en un ambiente tensionado entre el apego a la tradición y el afán de renovación por parte de las generaciones más jóvenes y de aquellos clérigos que habían realizado sus estudios en seminarios y universidades europeas. Lejos de abrirse una brecha entre lo que los contemporáneos definieron como el enfrentamiento entre “preconciliares” y post-conciliares”, demostraremos que los clivajes que los dividieron no eran directamente traducibles en las categorías de conservadores versus renovadores.

Asimismo, indagaremos acerca de la renovación de los ámbitos de sociabilidad católica donde se nuclearon los jóvenes de las ramas

especializadas de la ACA y otros grupos de laicos y sacerdotes que apostaban a iniciativas pastorales que significaban insertarse de otro modo en los ambientes populares: barrios, villas miserias, zonas rurales, territorios habitados por indígenas, etc. Identificaremos las continuidades y rupturas con la modalidad de socialización del catolicismo intransigente y su articulación con nuevas prácticas sociales y políticas.

Por último, analizaremos algunos de los conflictos intra-eclesiales más importantes derivados de las dificultades de la Iglesia local para asimilar y poner en práctica las nuevas directivas conciliares a nivel diocesano y parroquial. Nos referiremos especialmente al caso del enfrentamiento entre el Arzobispo Castellanos y un grupo de curas cordobeses (1964-1966), al "Conflicto de los 27" en Mendoza, entre el Arzobispo Buteler (1965) y un grupo de sacerdotes, y al de Rosario entre el Arzobispo Bolatti y los sacerdotes renunciantes. Resistencias y precipitación de un lado y otro marcaron el tono de un diálogo cada vez más dificultoso al interior del campo católico argentino, lo cual presagiaba un estado de crispación que iría en aumento en los años venideros.

#### **Capítulo 4: La Revolución en clave clerical**

El capítulo está dedicado a explicar las condiciones que hicieron posible el surgimiento del MSTM y las razones que lo catapultaron al centro de la escena política en plena dictadura de Onganía. Nos referiremos a sus orígenes y procedencias, a la vez, identificaremos sus diferentes corrientes y sus desplazamientos ideológicos desde su surgimiento en 1967 hasta su ruptura acaecida en 1973.

Analizaremos luego la relación entre la concepción profética de la función sacerdotal con la que se identificaban y la acción política en el desarrollo y ocaso del MSTM.

Paradójicamente, la denuncia profética, desconfiada del poder, trajo consigo la idea de que había que "construir el reino", es decir, ingresar a la escena política con el objetivo de erigir un orden nuevo signado por la liberación. Traducido a la realidad histórica del momento, esto significaba oponerse al "bloqueo tradicionalista" de la Revolución Argentina. Y más aún: exhibir los males inherentes al modo de producción capitalista, concluyendo



que el socialismo “a la manera de Perón” era el trayecto que debía seguir inexorablemente el “pueblo” argentino.

Demostraremos que el profetismo inicial del MSTM se fue reorientando hacia prácticas políticas que lo identificaron cada vez más con la política partidaria, al mismo tiempo que se acentuaban rasgos clericalistas que esta vertiente del cristianismo liberacionista había criticado. Nos proponemos explicar los factores que posibilitaron el desplazamiento de la concepción profética a la acción política, y junto a ella, la emergencia de un clericalismo tensionado entre la tradición y la revolución.

Finalmente, marcaremos la especificidad de esta experiencia respecto de las ideas y las prácticas de otros grupos cristianos liberacionistas como *Cristianismo y Revolución*, diferenciados principalmente a partir de su determinación de no asumir la opción armada ni su ruptura con la institución eclesial.

## **Capítulo 5: El caso de los curas Villeros y el Movimiento Villero Peronista (MVP)**

El objetivo de este capítulo es analizar las relaciones que se establecieron entre el campo de la militancia religiosa y el de la militancia política, expresadas en una red articulada en torno a la actuación del MSTM, en las villas de la ciudad de Buenos Aires.

Nos proponemos explicar las condiciones que hicieron posible la confluencia del discurso y las prácticas religiosas de los curas villeros adheridos al MSTM y las de la Juventud Peronista vinculada a la agrupación Montoneros, evaluar cuál fue el resultado de esta síntesis a través del Movimiento Villero Peronista (MVP).

Encontramos que el trabajo que los curas tercermundistas desarrollaron en las villas porteñas fue el eje potenciador de la radicalización social y política que asumieron las reivindicaciones de los habitantes de las villas. Por otra parte, los curas fueron la bisagra que unió a los villeros con los sectores juveniles del peronismo, sobre los cuales los STM también tuvieron un gran ascendente tampoco desprovisto de tensiones.

La apelación a muchos elementos de la religiosidad popular de los villeros se evidenció en la resignificación que el discurso y las prácticas religiosas asumieron en el tono profético y liberacionista de los curas villeros.

Curas tercermundistas, militantes del peronismo revolucionario e integrantes del MVP se articularon en una trama de encuentros y conflictos donde el imaginario del cristianismo liberacionista se combinó explosivamente con el del peronismo de izquierda mediado por el nacionalismo.

## **El capítulo 6: Entre *Marianne* y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina**

El propósito que guía este capítulo es llenar el vacío historiográfico existente en torno al papel jugado por las religiosas dentro de la corriente tercermundista, que tuvo características distintivas de sus pares masculinos. Es por ello que esta parte se propone dar comienzo a una indagación que nos permita conocer el impacto de la renovación conciliar y de la teología tercermundista en la vida religiosa femenina.

Analizaremos las especificidades que adquirió la militancia de las religiosas de algunas congregaciones femeninas cercanas al MSTM.

Nos interesa explicar qué grado de apropiación y de resignificación tuvo el tercermundismo entre las religiosas considerando su histórica subordinación dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia, evaluando su alcance y representatividad.

La alusión a las figuras de *Marianne* y María pretende dar cuenta de la tensión irresuelta de los modelos femeninos asociados a la participación y el involucramiento en la esfera pública mediante la defensa de los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad, y a la mujer-madre espiritual, sumisa, casta y abnegada, respectivamente, que encontramos en las religiosas tercermundistas. Esta tensión irresuelta que hemos conceptualizado a través de la contraposición *Marianne*-María nos permite a su vez identificar puntos de continuidad y de ruptura con los modelos que la Iglesia católica ha asignado tradicionalmente a las mujeres, y principalmente a las de vida consagrada.

Analizar la modalidad que adquirió el cruce de la dimensión religiosa y de la dimensión política en el caso de las religiosas, implica la perspectiva de género, desde la cual también elaboramos el tema.

## **Capítulo 7: ¿El reino de Dios es o no es de este mundo? Religión y Política en la tormenta tercermundista**

Este capítulo parte de la coyuntura crítica del año 1970 cuando tras el secuestro del general Aramburu algunos integrantes del MSTM fueron acusados de complicidad en el hecho. Así, el MSTM quedó ubicado en el centro de una gran controversia político-eclesial derivada de sus ideas y prácticas contestatarias. Por ello analizamos la relación del MSTM con la jerarquía y cómo se resolvieron estas tensiones sin llegar a una ruptura. Precisamente como una derivación de esta crisis repasaremos el debate de la Arquidiócesis de Buenos Aires en el transcurso de 1971 entre los tercermundistas y los neo-integristas.

A la luz de que se trató principalmente de un debate teológico, explicaremos las particularidades respecto de otras experiencias similares latinoamericanas inscriptas en la línea de la Teología de la Liberación. Es decir, su adscripción a la Teología del Pueblo, distinguiendo los matices entre sus principales referentes intelectuales. Si una concepción más culturalista que marxista signó su lectura de lo popular y su preferencia por el peronismo en vez de opciones políticas genuinamente de izquierda, la raíz intransigente del catolicismo integral obró como una rémora que dificultó la relación con la modernidad. En este sentido, procuramos explicar que la reforma secularizadora que se planteó la Iglesia tras el CVII se estrelló contra el rechazo de los integristas y los tercermundistas. En efecto, ambos grupos, fueron incapaces de aceptar la autonomía del campo religioso y el político: los unificaron declarando la guerra a un adversario que también se legitimaba en una tradición católica que cada parte consideraba la única y verdadera.

Por último, ensayaremos algunas hipótesis sobre el debilitamiento y la declinación de esta corriente eclesial.

## **Fuentes, referentes teóricos y metodología de trabajo**

A pesar de que una parte no desdeñable de la documentación sobre nuestro tema de investigación fue destruida durante la última dictadura militar, hemos logrado reunir un conjunto de valiosos materiales relevados y analizados a lo largo de varios años. Se trata de un corpus documental extenso, que hemos utilizado de distinto modo en cada parte de la tesis, volcándolo directamente en las citas explicitadas o consultándolo como material de referencia para comprender de manera más sistemática y abarcativa los ejes problematizadores de esta investigación. Para obtenerlo fue necesario, recurrir a diferentes archivos especializados, entre los que se destaca la Colección Meisegeier (S.J.) del Archivo Carlos Mugica perteneciente al CIAS (Centro de Investigación y Acción Social), donada en 2008 a la Biblioteca de la Universidad Católica de Córdoba (UCC). Este archivo, perfectamente catalogado y totalmente dedicado al MSTM, fue de importancia fundamental para esta tesis. También nos permitió indagar su acervo de imágenes y fotografías, algunas de las cuales fueron seleccionadas para los diferentes capítulos.

El archivo privado del sacerdote Domingo Bresci, ex integrante del MSTM, al igual que Meisegeier, nos permitió reconstruir el debate del clero de la Arquidiócesis de Buenos Aires en 1971.

Los archivos personales de los teólogos Marcelo González (UCA) y Oscar Campana (ISET) fueron también significativos para definir el corpus documental definitivo de esta investigación.

El Archivo de la Conferencia de Religiosas y Religiosos de la Argentina (CONFAR), nos permitió conocer documentación inédita sobre las congregaciones religiosas femeninas en Argentina y América Latina.

Por su parte, nos fueron de gran ayuda la Biblioteca de la Facultad de Teología de la UCA y la del Colegio Máximo de San Miguel (USAL). Asimismo, frecuentamos la Biblioteca del Instituto de Cultura Religiosa Superior (ICRS), la Biblioteca del CESBA (Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires), la Biblioteca de la Universidad de San Andrés y la Hemeroteca de la Biblioteca

Nacional y el Concejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires para el relevamiento de diarios y publicaciones periódicas.

Las numerosas entrevistas orales que realizamos a lo largo de varios años fueron un insumo de mucho interés para recuperar la mirada subjetiva de muchos actores que fueron protagonistas destacados dentro de la red socio-religiosa que estudiamos. Ciertamente, las investigaciones históricas centradas en acontecimientos contemporáneos y aún recientes, como es nuestro caso, nos ofrecen la ventaja adicional de poder apelar al uso de las fuentes orales. Sin embargo, no fue nuestro propósito plantear el trabajo desde la perspectiva exclusiva de la historia oral, ni mucho menos desde una postura puramente empirista interesada en recuperar la "voz de los sin voz" al estilo de una historia "desde abajo". Entendemos, en cambio, la metodología de la historia oral como la producción y uso de fuentes orales en la reconstrucción de la narrativa histórica. Daremos a ella más bien un lugar de complementariedad y confrontación con el resto de la documentación disponible. Es decir, que así como la lectura e investigación previa sobre las fuentes escritas ha guiado la elaboración de nuestras entrevistas, también éstas contribuyeron a la realización de modificaciones y reformulaciones de muchas de nuestras ideas e hipótesis iniciales. Conocemos, sin embargo, el gran desarrollo que la historia oral ha tenido en estas últimas décadas. Por ello, hemos tratado de ser rigurosos en el tratamiento de las fuentes obtenidas a partir de las entrevistas orales. En efecto, una de las especificidades de las fuentes orales es la intervención de la memoria y la subjetividad en la construcción de la fuente. En la entrevista, se cruzan dos tipos de significados: lo que se dice explícitamente y la forma de estructurar la narración. El uso de las entrevistas orales permite entonces recuperar la multiperspectividad de los actores e interpretar los cambios operados en la memoria de los sujetos en la reconstrucción de los hechos que se recuerdan y se "olvidan". Asimismo, el discurso disciplinar del historiador tiene un lugar privilegiado al intervenir en la "creación" de la entrevista a través del diálogo con su entrevistado. Incorporar la dimensión de la subjetividad complejiza y enriquece el análisis histórico, aunque aquí también el trabajo hermenéutico es el que debe encontrarle su significación.

Las narraciones obtenidas a partir de nuestras entrevistas son muy posteriores a los hechos recordados y analizados. A diferencia de los textos

contemporáneos a los acontecimientos narrados, nos confrontamos aquí con una temporalidad compleja, donde confluyen el pasado y el presente desde una lectura retrospectiva. Como señala Koselleck, [...] “y el tiempo histórico, si es que el concepto tiene un sentido propio, está vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres que actúan y sufren, a sus instituciones organizaciones.” [...]”<sup>2</sup> Al estudiar a estos protagonistas, los sentidos de la temporalidad se arman de otro modo ya que el presente contiene y construye la experiencia pasada y también las expectativas futuras. La experiencia adopta la forma de un “*pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados.*”<sup>3</sup>

La subjetivización de estas memorias más que alertarnos sobre los límites de las fuentes orales, nos abre la puerta a una lectura e interpretación que partiendo del reconocimiento de dichas dificultades, las trasciende mediante el propósito de trabajar sobre el sentido de esas memorias y su encuadre social.

Un elemento adicional de la temporalidad compleja de la memoria es que las propias vivencias se entrecruzan con las de otros que le han sido transmitidas, por lo cual el pasado puede condensarse o expandirse según cómo se incorporen esas experiencias pasadas. Los sentidos de las memorias que se construyen cambian, pues, al ser puestos en diálogo con otras donde se confrontan las experiencias y las expectativas individuales y grupales.

La transformación de los procesos históricos como de los escenarios sociales y políticos influyen en los cambios en el nivel de las interpretaciones de las experiencias y en la construcción de las expectativas futuras.

Existe por cierto, una relación de mutua constitución entre memoria e identidad que lleva a los sujetos a seleccionar ciertos hitos y recuerdos que lo ponen en relación con “otros”. Estos parámetros permiten delimitar las fronteras de la identificación y la diferenciación con esos otros. Las memorias se organizan en torno a alguno de esos hitos que se tornan elementos fijos o “invariantes”.

---

<sup>2</sup> Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona. Paidós. 1993, p. 14.

<sup>3</sup> Koselleck, R. Op. Cit., p. 338.

Pollak menciona tres tipos de elementos que cumplen esta función: acontecimientos, personas o personajes y lugares. Pueden éstos relacionarse con experiencias vividas por la persona o transmitidas por otros, estar fundados en hechos concretos o ser proyecciones o idealizaciones a partir de otros sucesos. Lo que importa es que permiten conservar un mínimo de coherencia y continuidad, indispensables para mantener la identidad.

También distingue Pollak en las memorias e identidades de los sujetos y de los grupos, períodos calmos y períodos de crisis. En las épocas calmas, cuando esas memorias e identidades están más afianzadas, los cuestionamientos que puedan ocurrir no conducen a la urgencia del reordenamiento o la reestructuración. En los períodos de crisis, en cambio, por factores endógenos del grupo o por amenazas externas, se producen reinterpretaciones de la memoria y cuestionamientos de la propia identidad. Estos momentos son precedidos generalmente por crisis del sentimiento de identidad colectiva y de la memoria, que posibilitan una vuelta reflexiva sobre el pasado y nuevas lecturas que conducen a poner en tela de juicio y redefinir la propia identidad del grupo.<sup>4</sup>

En un nivel más general, podemos decir que la transformación vivida por la historia social y cultural en los últimos treinta años, permite insertar el estudio del fenómeno religioso en parámetros muy distintos a los de los años precedentes. La nueva función que se asigna a la historia ha permitido avanzar en una metodología que ya no busca normativizar, sino que se ha centrado en interpretar, en buena medida adoptando las categorías y estructuras mentales de los actores, analizando fenómenos de transformación y continuidad sociocultural que, hasta hace poco tiempo, pasaban inadvertidos a un paradigma que tendía sólo a la elaboración de modelos y categorías y que descuidaba el descubrimiento de matices. Esa construcción daba como resultado una serie de modelizaciones que tendían a homogeneizar las prácticas y los discursos de los actores, con lo cual, finalmente las alternativas, conductas y variaciones de los individuos quedaban en un segundo plano.

La historia de la religión no ha estado ausente en este proceso de transformación. Una concepción de la secularización como un dilatado proceso

---

<sup>4</sup> Pollak, Michael. "Memória e identidade social", en: *Estudios históricos*. Volumen 5. N° 10, 1992.

de desaparición de lo religioso, que lo caracterizaba como un simple "epifenómeno" de realidades más profundas, ha dejado su lugar a un análisis que, sin obviar los cambios producidos a lo largo del siglo, reconoce en las prácticas y discursos de los actores del campo confesional una acción perenne y resistente a los embates del Estado y a la acción "modernizadora" de distintas fracciones sociales y políticas. Categorías como "Iglesia" o "secularización" han sido sometidas a una estricta crítica, refinando el uso de conceptos que por su carácter podían dar lugar a simplificaciones que borrarán la riqueza del fenómeno. Sin estar absolutamente asentado, el campo de estudios religiosos ha crecido en forma extensiva e intensiva, pudiendo contar hoy con instrumentos de análisis más adecuados a la particularidad de su objeto.

Dado el carácter poliforme del fenómeno religioso, éste habilita intervenciones diversas para su abordaje, siendo indispensable una experiencia de cruce interdisciplinario donde concurran las herramientas brindadas por la antropología, la historia, la sociología de la religión, las ciencias políticas, la crítica literaria y la filosofía.

Por ello, nos propusimos lecturas actualizadas, poniendo en común la más moderna producción referida al objeto de estudio, construyendo un contexto socio-histórico del devenir religioso en el siglo XX, indispensable para enlazar las estrategias internacionales y locales de las distintas iglesias, y dentro de ellas, las transformaciones en las líneas ideológicas hegemónicas.

La multiplicidad de fuentes trabajadas (publicaciones, memorias, correspondencia, estadísticas, entrevistas, documentos oficiales estatales y eclesiásticos, etc.) nos obligó a seleccionar para cada caso una estrategia de abordaje acorde.

El análisis cualitativo se impuso para comprender los discursos religiosos en relación a sus fieles, su modelo eclesial, el proyecto de sociedad futura que proponían, las relaciones ideales que imaginaban establecer con el Estado, etc.

También para evaluar el peso de las ideas, los valores y las creencias ya que está visto que en el campo de la religión la transmisión de valores, principios y las argumentaciones de tipo moral pueden potenciar acciones sociales de gran capacidad movilizadora.



El análisis del discurso ha dejado de entender a las publicaciones como meros soportes de ideas. Son consideradas como vehículos destinados a la conformación de espacios sociales, como agentes en la construcción de públicos, como parte importante del conjunto de iniciativas culturales que llevaban adelante grupos intelectuales y políticos (como, por ejemplo, el análisis de los medios de difusión católicos).

Si los discursos son una parte fundamental del accionar religioso, no lo son menos las prácticas a las que se vinculan distintos segmentos de la feligresía. Las herramientas brindadas por la sociología de la religión, estructurada en torno a las obras de Iván Vallier, Pierre Bourdieu, Émile Poulat, Daniel Levine y Danièle Hervieu-Léger nos sirvieron de insumos para la comprensión y ubicación de los distintos actores en el campo social estructurado en torno al segmento religioso.

En el caso de las voces más destacadas dentro de la corriente eclesial que investigamos, tanto por su cualidad de intelectuales o por su relevancia en lo institucional, el procedimiento para homogeneizar las perspectivas de distintas voces, dependió de la confección de un patrón de análisis, que se guió por una serie de vectores delimitados al comienzo de nuestro proyecto. El estudio de las trayectorias particulares (grupos, congregaciones, sujetos) se insertó en un relevamiento del conjunto del pensamiento religioso del período, en el cual se contemplaron aspectos estrictamente ideológicos, a la vez que estructural- organizativos, aplicando una metodología tradicional en la historia social y de las ideas a partir del análisis cualitativo de fuentes públicas y privadas.

Reviste un lugar de gran centralidad en esta tesis la cuestión de la relación entre la religión y la política. Nuestra aproximación es de carácter fenomenológico. No privilegia a las elites e instituciones, ni tampoco pone el acento exclusivamente en el estudio de las bases, sino que las aborda como una relación dialéctica. Nos interesa analizar la relación entre las ideas y sus cambios, por un lado, y las prácticas de los agentes movilizados y las formas organizativas, por el otro. Si en esta perspectiva rescatamos muchos aspectos de la conceptualización weberiana al reconocer tanto la autonomía de la esfera religiosa como la necesidad de explicar la relación entre el campo de los

intereses ideales y materiales -a partir de las "afinidades electivas"-, también subrayamos la historicidad de nuestras preguntas, hipótesis y explicaciones.

## Capítulo 1: El catolicismo tercermundista en la historiografía

### 1. Interpretaciones de autores contemporáneos a la actuación del MSTM y del catolicismo tercermundista desde una clave confesional o militante

Buena parte del material disponible para el abordaje del tema que nos ocupa es contemporáneo a los hechos y se caracteriza por el despliegue de interpretaciones maniqueístas que “condenan” o “absuelven” al MSTM frente a situaciones cuyo desarrollo aún estaba aconteciendo. Ambas posiciones corresponden a personas ligadas ideológica e institucionalmente a la Iglesia. Entre ellas predominan los escritos interesados en discutir cuestiones de carácter teológico, en explicar el fracaso del MSTM a raíz de la imposibilidad de compatibilizar lo religioso y lo político, o bien, juzgar el grado de heteronomía de aquel movimiento con relación a las posiciones más tradicionales mantenidas por la Iglesia Católica. Además de quedar circunscriptas a una cosmovisión católica, no llegan a considerar las condiciones histórico-sociales que hicieron posible la irrupción del MSTM.

Entre los trabajos manifiestamente contrarios al tercermundismo, se destaca el muy difundido libro de Carlos Sacheri: *La Iglesia Clandestina*, (1970). Para este autor -de gran influencia entre los sectores del nacionalismo católico y militar- [...] “el Tercermundismo configura una ‘Iglesia paralela’ que intenta instrumentar todo lo cristiano al servicio de una revolución social de inspiración marxista” [...] “y sin duda alguna, el movimiento subversivo más peligroso de esa índole en la Argentina” [...] <sup>1</sup>

La aparición de grupos definidos como “seudo-proféticos”, tras la renovación conciliar, es explicada como una prolongación de las herejías históricas asociadas a la modernidad. Así, Vaticano II y Medellín lejos de ser vistos como novedades doctrinarias, expresarían la infiltración marxista en la Iglesia, interpretación compartida en general por los católicos integristas refractarios a los cambios conciliares e inscriptos en corrientes europeas afines. El libro de Sacheri no abandona nunca el tono de denuncia, ni la visión

---

<sup>1</sup> Véase Sacheri, Carlos. *La iglesia Clandestina*. Buenos Aires. Ediciones del Cruzamante, 1970. p. 8.

conspirativa. Los abundantes datos que brinda no son convincentes para tornar sostenibles la mayor parte de sus acusaciones. Incita al laicado a tomar conciencia del “peligro” de la difusión del mensaje tercermundista y a asumir una función más activa apoyando a los obispos a reinstaurar su autoridad y aislar al MSTM para salvar así la unidad de la “verdadera” Iglesia.

También dentro de un enfoque adverso al MSTM se ubica la obra del obispo y rector de la UCA, Octavio Derisi. Su libro: *La Iglesia y el orden temporal* (1972), se propone analizar las normativas del Magisterio, reafirmando aquellos principios que sectores tales como el MSTM -es evidente que se refiere a ellos aunque no los nombra- estaban desvirtuando en sus lecturas y en sus prácticas. En suma, su crítica apunta a rescatar la ortodoxia teológica.<sup>2</sup>

La perspectiva anti-tercermundista se alimentó también de una serie de artículos periodísticos de diarios y revistas, en el marco de una coyuntura difícil para el MSTM, después del asesinato del general Aramburu, dado que uno de sus miembros, -el padre Carbone- fue detenido, acusado de estar vinculado a la agrupación Montoneros. En efecto, entre junio de 1970 y agosto de ese mismo año, es notable la proliferación de noticias y artículos preferentemente adversos al MSTM. Francisco de Paula Oliva en su artículo “Los Sacerdotes del Tercer Mundo y la Prensa Nacional Argentina” (1970), analiza cualitativa y cuantitativamente el alcance de esta campaña orquestada contra el MSTM. Según este autor [...] “*la ‘alimentación’ para los ataques contra el Movimiento del Tercer Mundo provino de elementos extra-periodísticos, y que, también en esta ocasión, la Capital Federal fue quien llevó la iniciativa, actuando el resto del país como un buen resonador de las conferencias, declaraciones o hechos que se daban en Buenos Aires. [...] la prensa tuvo una ausencia notable de editoriales, y se limitó a presentar o a glosar declaraciones, conferencias, etc... contrarias, en un estilo periodístico híbrido de información y periodismo de opinión, que al desvirtuar parcialmente la verdad objetiva, hace a esta misma prensa nacional cómplice en el ataque.*” [...]<sup>3</sup> El diario *La Razón* fue el que mayor cantidad de noticias y comentarios desfavorables al MSTM publicó durante el período señalado, al igual que el Diario *Nueva Provincia* de Bahía Blanca. Circulaban, también, en

<sup>2</sup> Véase Derisi, Octavio. *La Iglesia y el orden temporal*. Buenos Aires. EUDEBA, 1972.

<sup>3</sup> Véase Oliva, Francisco de Paula. “Los Sacerdotes del Tercer Mundo y la Prensa Nacional Argentina”, en: CIAS n° 195/196, 1970, pp. 41-43.

los primeros años de la década del '70, una serie de publicaciones anónimas y folletos de tono claramente militante y denunciador, que respondían al catolicismo integrista: *Cura Brochero*, *Macabeos del S. XX*, *La Contrarreforma católica*, *La Hostería volante*. Se caracterizaban por incitar al escándalo y publicar listas de "infiltrados marxistas" en la Iglesia. Por ejemplo, en *Cura Brochero* se expresaba esta idea acerca del MSTM: [...] "Los tercermundistas argentinos son un grupo revolucionario de neto corte marxista disfrazados de eclesiásticos, que usan a la Iglesia -como lo dice el padre Vernazza- para arrastrar pueblos a la órbita de Marx y Lenin" [...] <sup>4</sup>

Por último, dentro de estas posiciones condenatorias podemos mencionar a los presbíteros Leonardo Castellani y Julio Meinvielle quienes reúnen la paradójica situación de ser figuras influyentes y respetadas como formadores de algunos de los sacerdotes tercermundistas (STM) pero a los que, sin embargo, criticaron duramente desde distintas tribunas y breves artículos. De ellos merece citarse el texto de Leonardo Castellani: "Tercer Mundo", (1970), donde despliega su conocida argumentación antimodernista contra uno de los principales referentes teológicos de los STM, su alumno, Lucio Gera.<sup>5</sup> Por su parte, la intervención de Julio Meinvielle, en su alegato acusatorio contra el MSTM en la reunión del clero de Buenos Aires de 1971, denunció las desviaciones y la equívoca interpretación que el MSTM hacía de la Doctrina Social de la Iglesia y por propiciar la destrucción de la propiedad privada e impulsar un socialismo de tipo yugoeslavo.<sup>6</sup>

Desde una perspectiva favorable al MSTM, podemos citar algunas publicaciones entre las que se destaca la revista *Cristianismo y Revolución* (1966-1971), dirigida por Juan García Elorrio, de aparición posterior al golpe de Onganía. Sostuvo un diálogo intenso con varios miembros del MSTM, cuyas reflexiones eran publicadas con frecuencia, aunque ciertamente el lenguaje de *Cristianismo y Revolución* excedía la perspectiva predominante en el MSTM con respecto a los debates sobre la legitimidad de la violencia revolucionaria.<sup>7</sup>

Entre los escritos contemporáneos a la actuación del MSTM, son escasos los análisis que intentaron un posicionamiento menos sectario y crítico

<sup>4</sup> *Cura Brochero*, 1972, p. 8.

<sup>5</sup> Véase Castellani, Leonardo. "Tercer Mundo", en: *Tiempo Político* nº 4. 1970, pp. 5-6

<sup>6</sup> Ver revista *Esquíú* nº 18, abril de 1971.

<sup>7</sup> *Cristianismo y Revolución* (1966-1971).

frente al ideologismo exacerbado que invadía, también, al universo cultural católico y que invitaran a restablecer el diálogo entre aquellos sectores en disputa. Dentro de esta línea, encontramos a Monseñor Osvaldo Musto que en su libro *Tercer Mundo* (1975), pretende realizar un balance “desapasionado” al hacer mención a “los aspectos positivos” y los “aspectos negativos” del MSTM. Entre los primeros, destaca que el MSTM ha sido un “despertador de conciencias”, recordando a los cristianos su compromiso social orientado principalmente hacia los más débiles y los más pobres. Contrariamente a la acusación de Sacheri -a quien contesta explícitamente-, dice que los sacerdotes tercermundistas no son marxistas ni pretenden una “Iglesia paralela” y cismática, así como tampoco son incitadores a la violencia. Observa sí en los STM la utilización de un vocabulario impreciso, en el que cierta terminología debía -en su opinión- ser mejor explicada para evitar confusiones acerca de sus verdaderas intenciones. Asimismo, aunque valora positivamente el rol profético de la función sacerdotal asumida por el MSTM, advierte sobre el riesgo de pronunciarse políticamente en apoyo de partido político alguno ni de ningún sistema socio-político en particular. Por último, enfatiza en la inconveniencia de las duras críticas hechas por el MSTM a la jerarquía eclesiástica al juzgarlas contrarias al mensaje de Cristo en pos de la unidad de la Iglesia.<sup>8</sup>

Por su parte, el sacerdote jesuita Enrique Laje desde la revista *Estudios* (1970), también invitaba a reflexionar acerca de las transformaciones que estaban produciéndose en la Iglesia a partir del Concilio e introducía una lectura crítica sobre las acciones del MSTM que contrariaban la unidad de la institución. Uno de los problemas centrales que se evidenciaban en la Iglesia era el de la relación entre el ministerio jerárquico y el profetismo. Sin embargo, los propios documentos conciliares demuestran -a su criterio- que no hay oposición dialéctica entre ellos, sino más bien, [...] “complementación dentro de la unidad de la Iglesia”. Acaso [...] “¿Puede ser un buen profeta el sacerdote que aparta a los fieles de la comunión con su obispo, aunque éste sea preconiliar? O ¿el obispo que no escucha a su clero (L.G. n° 27,3) o que obra como si no hubiera habido un concilio.” [...] <sup>9</sup> Por último, se enfatizaba en el deber cristiano de buscar el

<sup>8</sup> Véase Musto, Osvaldo. *Tercer Mundo*. Ediciones Paulinas, 1975.

<sup>9</sup> Véase Laje, Enrique. ¿“Profetismo en la Iglesia”? en: *Estudios* n° 614. 1970, pp. 17-20.

Bien Común, pero dicha búsqueda sólo podía llevarse a cabo en base al diálogo y a la obediencia, ante lo cual era necesaria la subordinación pues la decisión última corresponde “*siempre a la autoridad legítima*”. Al referirse específicamente a la polémica del MSTM y la Comisión Permanente del Episcopado, tras analizar los preceptos del Magisterio sobre la relación Iglesia-Estado y la cuestión de la propiedad privada, concluye que: [...] “*no se puede identificar el Evangelio con ningún sistema, partido o movimiento político, tampoco es propio del sacerdote como sacerdote actuar en, comprometerse con ningún partido, sistema o movimiento político aunque éstos se inspiren en principios cristianos. Esta acción y este compromiso son propios del ciudadano y no del sacerdote.*” [...] <sup>10</sup>

Pensamos que este tipo de lecturas fueron consideradas por los actores involucrados como demasiado tibias, o débilmente comprometidas en un contexto donde la lógica de guerra había invadido también al campo católico, a través de sus múltiples vasos comunicantes con la sociedad y la política.

## **2. Obras de ex-integrantes del MSTM escritas con posterioridad a los hechos**

Otras visiones ampliamente favorables al MSTM, pero de aparición muy posterior a los hechos, pertenecen a ex-integrantes del MSTM. El ex-sacerdote Rubén Dri, en su libro: *La Iglesia que nace del Pueblo. Crisis de la Iglesia de Cristiandad y surgimiento de la Iglesia Popular* (1987), esboza una caracterización de la experiencia del MSTM. Su objetivo es resaltar el compromiso de los cristianos latinoamericanos en las luchas populares de liberación. Se trata -en su conceptualización- de los cristianos de la llamada Iglesia Popular, Iglesia de los Pobres, Iglesia que nace del Pueblo o Iglesia Profética. [...] “*No es una nueva Iglesia, una Iglesia paralela o contrapuesta a la oficial, sino la exigencia de conversión radical de la totalidad de la Iglesia que la coloque sin condiciones al servicio de los pobres.*” [...] <sup>11</sup> Dentro de esta posición se inscribiría la actuación del MSTM que es descrita sucintamente y que, como

<sup>10</sup> Véase Laje, Enrique. “Los sacerdotes para el Tercer Mundo y el gobierno”, en: *Estudios* n° 615. 1970, pp. 14-19.

<sup>11</sup> Véase Dri, Rubén. *La Iglesia que nace del Pueblo. Crisis de la Iglesia de Cristiandad y surgimiento de la Iglesia Popular*. Buenos Aires. Nueva América, 1987, p. 9.

advierte el propio autor, merece mayor desarrollo en un análisis futuro. Sin embargo, se observa que la explicación acerca de la crisis y fracaso de aquella experiencia está centrada en la represión ejercida contra sus miembros por las fuerzas militares de la última dictadura, así como por la complicidad y el silencio de la jerarquía eclesiástica. No hay mención alguna a las contradicciones internas del MSTM ni a otros factores que complejicen o maten tales conclusiones. Su escrito tiene un propósito político, que el autor destaca en varios pasajes del libro y es contribuir a [...] **“recuperar la memoria histórica de nuestros mártires populares y reactualizar, profundizándolo el mensaje de liberación que ellos encarnaron y por el que murieron.”** [...] <sup>12</sup>

En una línea similar se ubica la recopilación documental realizada por el sacerdote Domingo Bresci, otro ex-integrante del MSTM titulada: *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*, (1992). En efecto, el propósito de reunir los escritos más significativos elaborados por el MSTM es, del mismo modo que en el caso anterior, [...] **“recuperar nuestra memoria histórica’ que ayude a revitalizar el compromiso de promover la dignidad de todo el hombre y de todos los hombres y de construir una sociedad justa y fraterna.”** [...] <sup>13</sup> Allí, se define al MSTM como a un grupo de acción y reflexión de inspiración evangélica. Se rescata su actitud crítica ante la injusticia, su compromiso en defensa de los más desposeídos, y el hecho de haber asumido un “estilo de vida” que intentaba ser coherente entre la prédica y la acción.

Es más que evidente la dificultad de encontrar en estas posturas “militantes” una mirada distanciada sobre el fenómeno que se describe.

### 3. Trabajos académicos referidos al MSTM

Un vacío notable a partir de los trabajos anteriormente caracterizados, es evidentemente la escasez de monografías académicas y de estudios que aporten una interpretación superadora de visiones declaradamente

<sup>12</sup> Véase Dri, Rubén. Op. Cit. p. 10. La negrita pertenece al texto original.

<sup>13</sup> Véase Bresci, Domingo. (Comp., presentación y notas). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica Mundo*. Buenos Aires. Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco. Centro Nazaret, 1994, p. 3.



condenatorias o favorables al accionar del MSTM. Si bien la primera tesis universitaria dedicada al tema es contemporánea a los hechos, preferimos incluirla dentro de esta sección, por tratarse de un registro muy diferente a los trabajos anteriormente remitidos. Nos referimos al estudio de Michael Dodson: *Religious innovation and the politics of Argentina: A study of the Movement of Priest for the Third World* (1973). Esta tesis excelentemente documentada, aunque tiene la limitación de analizar un fenómeno aún en desarrollo, vislumbra la crisis del movimiento y se interroga sobre la capacidad de la Iglesia argentina para aceptar en su seno la existencia de una corriente de características proféticas.<sup>14</sup>

Los primeros trabajos dentro de una línea de investigación más preocupada por aspectos históricos, sociológicos o teológicos, responden a una tentativa de reconstrucción global en que el análisis Iglesia / Estado o Iglesia / partidos políticos sigue ocupando un lugar predominante. La referencia al MSTM es por eso tangencial y / o insuficiente. En esta línea se ubica el trabajo de Robert Mc Geagh: *Relaciones entre el poder político y poder eclesiástico en Argentina* (1987). La edición española de esta obra es muy posterior a su publicación original en inglés, correspondiente al año 1973, por lo cual las fuentes citadas con relación al MSTM, llegan hasta la coyuntura de 1972. Es decir, que tampoco en este caso existe una visión en perspectiva de lo acontecido. Al analizar las relaciones del catolicismo argentino con los partidos políticos mayoritarios (UCR, en primer término, y luego el peronismo) el autor sostiene -para perplejidad de sus lectores argentinos- que existe una coincidencia fundamental entre el radicalismo y el catolicismo argentino por la similitud de ideales e identificación con el estilo de vida de las clases medias. [...] "En muchos sentidos se puede decir que la Unión Cívica Radical fue su partido, que expresa los anhelos de la clase media del catolicismo argentino en cuanto a la una efectiva representación en el gobierno de la Nación". [...] <sup>15</sup> Sin detenerse demasiado en caracterizar la coyuntura política del año '46 afirma con énfasis que [...] "para los católicos las imperfecciones de la Unión Democrática eran

<sup>14</sup> Véase Dodson, Michael. *Religious innovation and the politics of Argentina: A study of the Movement of Priest for the Third World*. Department of Political Science. Indiana University, 1973.

<sup>15</sup> Véase Mc Geagh, Robert. "Relaciones entre el poder político y poder eclesiástico en Argentina". Buenos Aires. Itinerarium. 1987, p. 27.

*preferibles a las corrupciones del peronismo” [...] <sup>16</sup> Aunque el autor conoce que la mayor parte de los estudios referidos al tema sostienen la tesis contraria con relación al posicionamiento católico frente a las elecciones del '46, dichas interpretaciones son dejadas de lado por juzgarlas “extremadamente parciales”*

El tratamiento que da al tema del MSTM es descriptivo, remitiéndose casi exclusivamente al “Archivo Beranger” (miembro del MSTM), así como a las fuentes orales. Su trabajo resulta pues algo endeble desde el punto de vista metodológico al no confrontar esos testimonios con otro tipo de fuentes disponibles, por la lectura superficial de importante bibliografía y por el descarte arbitrario de aquellas interpretaciones que no coinciden con las propias.

Más estimulantes parecen en cambio los artículos de Floreal Forni en la Revista *Unidos* (1987) desde una óptica histórico-sociológica en lo concerniente a la intrincada relación catolicismo y peronismo. Según este autor, la relación catolicismo-peronismo fue intensa y ambivalente desde el comienzo. [...] *“Cada uno tenía sus propios objetivos y aunque coincidían en la crítica antiliberal tenían nítidos elementos de diferenciación. La Iglesia centrada en su propio mundo y cada vez mirando más el desenvolvimiento del catolicismo en la Europa post-fascista con una óptica de guerra fría; y el peronismo representando a vastos sectores sociales, y aun culturales e intelectuales, sin interés en la religiosidad formal, y con un claro proyecto tercerista autónomo y vocación de expansión latinoamericana.” [...] <sup>17</sup>* La década del '60 fue indudablemente el período contemporáneo de mayores transformaciones en la Iglesia, en el catolicismo universal y también en el de Argentina. Las mismas pretendieron dar respuesta a la traumática relación del catolicismo con la modernidad, a cambios doctrinales y de organización interna. Sin embargo, [...] *“en nuestro país al igual que en otros pueblos latinoamericanos, la dinámica de los procesos sociopolíticos cataliza y potencia las contradicciones en el campo religioso, y a su vez, se retroalimenta de irrupciones carismáticas provenientes del mismo.” [...] <sup>18</sup>* De esta manera, un gran sector del catolicismo argentino recorrió un camino que retomó el compromiso social y culminó en el compromiso político. Los laicos lo hicieron -según Forni-, pasando a la militancia directa en agrupaciones políticas, principalmente en el peronismo. Respecto del MSTM, analiza el desplazamiento -advertible en el grupo de

<sup>16</sup> Véase Mc Geagh, Robert. Op. Cit. p. 57.

<sup>17</sup> Véase Forni, Floreal. “Catolicismo y Peronismo”, en: *Unidos* nº 17. 1987, pp. 211-226.

<sup>18</sup> Véase Forni, Floreal. “Catolicismo y peronismo”, en: *Unidos* nº 18. 1988, pp. 120-144.

Capital y Buenos Aires- desde sus iniciales posturas socialistas revolucionarias hasta sus últimas manifestaciones a favor de una experiencia política nacional y popular. El clima de represión que se desató a partir del último gobierno peronista habría llevado a este grupo del MSTM a abandonar su "actitud crítica" y a replegarse hacia la reivindicación de esquemas de religiosidad popular, acción que es caracterizada por Forni como una "involución simbólica".

Un artículo muy difundido a comienzos de los '90 sobre el MSTM es el de Pedro Brieger: "Sacerdotes para el Tercer Mundo: una frustrada experiencia de evangelización" (1991). De carácter fundamentalmente descriptivo, aporta un valioso apéndice de documentos y entrevistas a ex-integrantes del MSTM, bien articulado con el texto central. Aunque acertado en términos generales, denota una falta de especialización en temas religiosos.<sup>19</sup>

Un aporte más sustantivo corresponde al libro de Gustavo Pontoriero *Sacerdotes para el Tercer Mundo: "el fermento en la masa" (1967-1976)*, publicado en 1991. Se trata de una de las primeras y más completas reconstrucciones de los hechos, acompañada de una nutrida bibliografía y selección documental, resultante de una tesis de licenciatura. Entre los antecedentes citados para explicar la génesis del movimiento sacerdotal tercermundista, se otorga un lugar destacado a la influencia de la experiencia de los "curas obreros" franceses. Si bien aporta información valiosa para el período posterior al golpe del '76 -en cuanto a la represión ejercida sobre la Iglesia- explora escasamente la crisis irresoluble que irrumpe en el movimiento a mediados del '73 y que explica en buena parte la causa de su disolución.<sup>20</sup>

Desde una lectura teológica, Sebastián Politi: *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica. 1967-1975*, publicado en 1992, focaliza su mirada en los años '60 y '70 por ser -a su criterio- los de mayor efervescencia en la historia de los países latinoamericanos y de su Iglesia. Sostiene que la "autoconciencia histórica" de la Iglesia latinoamericana se plasmó en la elaboración de una teología latinoamericana o "Teología de la Liberación", orientada hacia la praxis liberadora de los "pueblos pobres y los pobres de los pueblos". En el caso argentino, esta teología y esta praxis es

<sup>19</sup> Véase Brieger, Pedro. "Sacerdotes para el Tercer Mundo: una frustrada experiencia de evangelización", en: *Todo es Historia* n° 287, 1991.

<sup>20</sup> Véase Pontoriero, Gustavo. *Sacerdotes para el Tercer Mundo: "el fermento en la masa" (1967-1976)*. 2 tomos. Buenos Aires CEAL, 1991.

denominada "Pastoral Popular" o "Teología del Pueblo". El autor está particularmente interesado en [...] *"recoger, de algún modo, la riqueza de esta reflexión teológica y pastoral argentina. Presentar sus contenidos, encontrar sus raíces, comprender las condiciones históricas de su nacimiento"* [...] Al asumirse él mismo como "heredero" de esta concepción, manifiesta su intención de convertir su estudio en un hecho testimonial [...] *"la recuperación de la memoria de unos años difíciles y contradictorios, pero llenos de riqueza eclesial, y el intento de que esa historia y ese pensamiento no queden sepultados en el olvido"*. [...] <sup>21</sup>. Una vez más, el trabajo académico se impregna de la intención de contribuir al fortalecimiento de una memoria histórica que rescate del olvido al catolicismo tercermundista.

En la trama de la renovación eclesial del post-concilio en el ámbito latinoamericano y argentino y su cruce con el "clima revolucionario" que se vivía en el ámbito político de aquellos países, Politi introduce el análisis del surgimiento y actuación del MSTM: [...] *"el MSTM sólo es comprensible en la Iglesia, con sus traumas históricos y su enorme resistencia a los cambios. Y la historia posterior de la Iglesia argentina sólo es comprensible a la luz de lo sucedido en torno al MSTM"* [...] <sup>22</sup> Advirtiendo acerca de la dificultad de explicar un tema que aún sigue siendo -en su interpretación- una gran "herida" para la Iglesia argentina que ha preferido el silencio y el olvido a la autocrítica y la revisión serena de lo acontecido, Politi se atreve a hacer un "juicio provisorio" identificando los aportes y límites del MSTM. Entre sus aportes rescata su actitud de compromiso con los pobres al haberlos convertido en una referencia eclesial creíble que vino a inaugurar una nueva modalidad de relación entre la Iglesia y los sectores populares. Su método pastoral de denuncia y profecía fue un antecedente de la praxis que asumiría luego la Teología de la Liberación. Por último, se rescata su capacidad organizativa y de acción común en el marco de una Iglesia de tradición fuertemente individualista y con una notable ausencia de trabajo pastoral orgánico, que los llevó a nuclear en torno a ellos al 10% de clero argentino. Sus límites estarían dados por la dificultad para terminar de articular la relación entre fe y política, así como en la ambigüedad y heterogeneidad ideológicas que afloraron crudamente en la crisis que los

<sup>21</sup> Véase Politi, Sebastián. *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*. 1967-1975. Buenos Aires. Editorial Guadalupe-Ediciones Castañeda, 1992, p. 13.

<sup>22</sup> Véase Politi, Sebastián. Op. Cit. p. 15

llevaría la ruptura. Por su parte, su tendencia a extremar una posición contestataria dentro de la Iglesia llevó al MSTM a minimizar la posibilidad de abrir un espacio para un diálogo mayor con otros sectores eclesiales. Cierta "vanguardismo" atribuible a un sector importante del MSTM explicaría -según Politi- este comportamiento.

Desde la historia de las ideas y desde una perspectiva lúcida y crítica se destaca, sin duda, el libro de José Pablo Martín: *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino* (1992). En la introducción manifiesta el autor que la intención de su libro es [...] "estudiar la presencia de la argumentación religiosa en el discurso público argentino en el caso de un movimiento de sacerdotes". [...] <sup>23</sup> Metodológicamente, se propone una lectura del debate que se desplace alternativamente sobre aquellos tópicos que reaparecen bajo distintas formas: la ciudad de Dios, el libro de Dios, la marcha de la historia, la cuestión político-económica, el ideal revolucionario y la violencia.

[...] "el MSTM se coloca en una línea de continuidad respecto de otras formas de asociación del clero que le precedieron. Absorbió en su devenir algunas de esas formas, influyó en el eclipse de otras, y potenció de una manera inesperada energías latentes en el clero argentino [...] el MSTM no crea instancias organizativas sino en el terreno previo de la convivencia diocesana. En este sentido, el MSTM puede entenderse como una sobredeterminación de estructuras y relaciones eclesiales preexistentes, pero que a su vez produce fragmentos asociativos centrífugos, los cuales dejarán de considerarse al mismo tiempo pertenecientes a la organización eclesial y al movimiento. La mayoría de las fuerzas sociales absorbidas por el MSTM, no obstante, permanecerán dentro del perímetro de las organizaciones diocesanas, una vez acabado el período de vigencia del movimiento." [...] <sup>24</sup>

El MSTM habría introducido en la Iglesia argentina, un nuevo modelo para pensar la relación religioso-política. Aunque comparta con la tradición católica argentina la fuerza con la cual concibe la ligazón de lo religioso y lo político, retrae su modelo a las formas religioso políticas del cristianismo primitivo. La exigencia de un Iglesia que no sirva a sí misma sino a los hombres, principalmente a los más necesitados, conduce el debate no sólo a cómo concebir la relación de la Iglesia con el poder político, sino también,

<sup>23</sup> Véase Martín, José Pablo. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires. Editorial Guadalupe-Castañeda. 1992, p.11.

<sup>24</sup> Véase Martín, José Pablo. Op. Cit. pp. 25/26.

acerca de la constitución de la propia Iglesia. Asimismo, se acepta la línea post-conciliar de respeto por el pluralismo político aunque advirtiendo que el Concilio Vaticano II había pensado las cosas con relación a la estabilidad observable en las democracias europeas. Había que repensarlo en función de las inaceptables desigualdades de los países latinoamericanos. Se tiende, entonces a disociar la tradición cristiana de la función legitimadora del *statu quo* y se apela al compromiso cristiano de trabajar por la justicia y el desarrollo humano. El MSTM profundizó, según Martín, las ideas conciliares y las de Medellín al añadir determinaciones políticas concretas. La prédica MSTM tuvo eco mientras los grandes ideales y esperanzas de cambio eran comunes a importantes actores políticos de la sociedad argentina. Sin embargo, la inminencia de la revolución latinoamericana, no tuvo lugar y el regreso de Perón tuvo un curso contradictorio. Por otro lado, la heterogeneidad ideológica del MSTM en el plano político y también teológico, la ofensiva “disciplinadora” lanzada por la jerarquía y el dramático cambio de la coyuntura política nacional, confluyeron en el estallido de la crisis que los llevaría a la ruptura, disolución y repliegue final. La documentación escrita y entrevistas refuerzan el desarrollo de las argumentaciones. Lo atractivo de su análisis consiste -a nuestro criterio- en el despliegue problematizador de varias cuestiones que hasta el momento se habían mencionado solamente de manera descriptiva. Aunque la multiplicidad de tópicos que selecciona no le permite alcanzar en todos el mismo nivel de profundidad, se trata del estudio académico más riguroso hasta el presente.

Otro trabajo a tener en cuenta es el de José María Ghío: *Catholic Church and Politics in Argentina (1880-1989)*. Esta tesis doctoral de 1995 y recién publicada en español en 2007, se propone un recorrido extenso temporalmente y ambicioso temáticamente, sobre la historia de las relaciones entre la Iglesia católica y la política en la Argentina, desde la unificación estatal hasta el gobierno de Alfonsín. Se trata de un ejercicio valioso para informar a un público que aspira a tener una perspectiva global del tema como a lectores extranjeros. Sin embargo, impide que varios de los numerosos y pertinentes temas seleccionados no sean analizados con suficiente profundidad. En lo que respecta al período y la temática de nuestro interés, Ghío asume una posición crítica ante los sectores conservadores como ante los sectores renovadores,

puesto que aún éstos -a quienes filia en la corriente liberacionista- también habrían exhibido conductas propias de un catolicismo integrista con nuevo ropaje que complotó contra la posibilidad de alcanzar consensos entre ambas partes.<sup>25</sup>

Otra investigación donde aparecen sintéticamente alusiones a la experiencia del MSTM es el libro de Roberto Bosca: *La Iglesia Nacional Peronista. Factor religioso y Poder Político* (1997). El propósito principal del trabajo es analizar la controvertida relación del peronismo con la Iglesia Católica, durante la segunda presidencia de Perón. La tesis central del libro es que el peronismo pretendió [...] "*reemplazar la doctrina y la praxis de la Iglesia Católica por un Cristianismo reinterpretado en clave peronista, esto es, la conformación de una nueva y verdadera Iglesia peronista dependiente del poder político, aunque manteniendo al mismo tiempo incólume la estructura formal tradicional del catolicismo romano. Estaríamos entonces ante la figura de la Iglesia nacional, aunque entendida en un sentido diferente al de un proyecto formalmente cismático. Se trataría, en este caso, de un cisma inmanente como el estudiado en una caracterización del progresismo católico realizada en una obra de los años setenta bajo el nombre de La Iglesia Clandestina, una Iglesia dentro de la Iglesia. Es la pretensión de un designio frustrado e inconcluso, pero no por esto mismo menos real en cuanto tal: su resultado final hubiera sido -de haber tenido virtualidad histórica- la Iglesia nacional peronista, que sería una Iglesia clandestina peronista dentro de la Iglesia Católica*".[...] <sup>26</sup>

No discutiremos la verosimilitud de esta tesis ni la documentación y bibliografía utilizadas por el autor para sostener tales afirmaciones aunque sí señalamos nuestra preocupación acerca de la centralidad que en ésta ocupa la caracterización de "Iglesia Clandestina" tomada de Carlos Sacheri, quien la utilizara con la intención, ya mencionada, de "denunciar" la infiltración marxista en el interior de la Iglesia Católica. Bosca retoma acríticamente una interpretación sesgada, la proveniente de un autor identificado con el catolicismo preconciiliar y el nacionalismo de ultra-derecha y con ella aborda el análisis de la actuación del MSTM considerado la expresión más clara de esa

<sup>25</sup> Véase Ghio, José María. *Catholic Church and Politics in Argentina (1880-1989)*. Nueva York. Disertación de Doctorado en Columbia University, 1995. Existe edición en español publicada en 2007.

<sup>26</sup> Véase Bosca, Roberto. *La Iglesia Nacional Peronista. Factor religioso y poder político*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. 1997, pp. 9-10.

Iglesia clandestina hacia comienzos de los años '70. La Iglesia propugnada por el MSTM es una Iglesia socialista y peronista. Por ello, el tercermundismo habría retomado, según Bosca, la iniciativa trunca del peronismo, -a raíz del golpe del '55- de conformar una Iglesia nacional peronista. Enmarca a la "Pastoral Popular", es decir la versión argentina de la Teología de la Liberación, en la que se ubicaría el MSTM en una clave nítidamente socialista; sin hacer mención a la orientación de tinte populista predominante en ella. El acercamiento MSTM.-peronismo se explicaría de parte de aquél porque interpreta que el peronismo es la encarnación de lo popular, mientras que Perón veía en la lectura tercermundista una reinterpretación del cristianismo factible de adecuarse a la concepción que él mismo tenía sobre lo religioso.

Los debates internos en torno a la opción política por el peronismo no son motivo de reflexión. Tampoco hay explicación alguna sobre las causas de la disolución del MSTM. Se advierte, en cambio, cierta distensión intelectual al comprobar que en la actualidad no haya quedado nada de aquella experiencia. Le preocupa, más bien, y de allí su lectura retrospectiva, la supervivencia de la Teología de la Liberación que a causa de su utopismo identifica en su libro como "herejía perenne".

Por último, haremos referencias a dos tesis de licenciatura de producción reciente. En primer lugar, la de Marcelo Magne: *Dios está con los pobres. El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Prédica revolucionaria y protagonismo social, 1967-1976*, publicado en 2004. Este trabajo es una prolija reconstrucción general de la historia del MSTM la cual es enmarcada en el contexto político del Onganía y su oclusión de las vías institucionales democráticas que posibilitaron el surgimiento de iniciativas y grupos cuestionadores de dicho régimen represivo. Sostiene el autor la relevancia del surgimiento del MSTM, a nivel nacional y latinoamericano, como experiencia previa a Medellín y la Teología de la Liberación. Sin embargo, todo su análisis está imbuido de un escaso distanciamiento con el objeto de estudio, partiendo de premisas tradicionales a la hora de filiar las posiciones de una Iglesia jerárquica definida siempre como conservadora frente a un movimiento que supuestamente trató de revertir la alianza de la institución con los poderosos a favor de los oprimidos. De ahí, que una vez más el propósito de la



obra se confunda con la intención de rescatar la memoria histórica de los miembros del MSTM.<sup>27</sup>

En segundo lugar, nos interesa referirnos a la tesis de licenciatura de Iris Schkolnik: *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en Tucumán, 1968-1973*, defendida en 2008, puesto que se trata de una de las primeras reconstrucciones de la trayectoria del MSTM realizadas específicamente en una provincia. El mérito de esta investigación se basa, como punto de partida, en haber abordado exitosamente una investigación con la enorme dificultad para acceder a las fuentes y a los testimonios orales, considerando que dicho escenario fue uno de los más golpeados por la represión militar. La hipótesis que atraviesa esta investigación es que el MSTM ocupó un lugar destacado en los conflictos entre el sector obrero y el gobierno, generados a partir del cierre de los ingenios azucareros llevado a cabo por el gobierno del general Onganía desde el año 1966. De ahí que, la autora privilegie como un eje fundamental del itinerario del MSTM las prácticas políticas ejercidas en aquellos ambientes.

El análisis de la participación de los miembros del movimiento en los conflictos azucareros (su liderazgo en la formación y el desarrollo de las llamadas "comisiones pro-defensa", en las cooperativas de trabajo, en la organización de las movilizaciones y en el diálogo con el gobierno en representación de la clase obrera) le permite afirmar que el rol asumido por los miembros del MSTM fue el de aquellos líderes gremiales que no contaban con la fuerza necesaria para movilizar y negociar en ese contexto social y político.<sup>28</sup>

Sin duda, esta rigurosa tesis debería abrir el camino de estudios similares en otros casos provinciales donde el desarrollo del MSTM fue significativo.

---

<sup>27</sup> Véase Magne, Marcelo. *Dios está con los pobres. El Movimiento de sacerdotes para El tercer Mundo. Prédica Revolucionaria y protagonismo social, 1967-1976*. Buenos Aires. Imago Mundi, 2004.

<sup>28</sup> Véase Schkolnik, Iris. Tesis de licenciatura: *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en Tucumán, 1968-1973*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 2008.

#### 4. Trabajos académicos recientes referidos tangencialmente al catolicismo tercermundista y a su articulación con el peronismo revolucionario y la agrupación Montoneros

Se trata de un conjunto de trabajos que si bien no están orientados a analizar el campo religioso como un tema en sí mismo, su preocupación por explicar el tema de la violencia política de los años '70 los conduce -casi sin proponérselo- al hallazgo del catolicismo tercermundista. Ciertamente, la evolución de las ideas católicas, la renovación de sus ámbitos de sociabilidad y la conformación de nuevas redes sociales y la asimilación de elementos provenientes del marxismo y del nacionalismo de izquierda, habría contribuido a fomentar la eclosión de un imaginario revolucionario impregnando de muchos elementos procedentes del catolicismo. Todos estos elementos, sin embargo, son juzgados, con cierto apresuramiento, como una constante sin variaciones heredada del catolicismo de los años '30, de allí que el paso inicial de muchos militantes Montoneros por las organizaciones habría sido determinante para explicar su posterior autoritarismo y su apelación a una lógica de guerra.

En la visión de Beatriz Sarlo: *La batalla de las ideas* (2001) y *La pasión y la excepción* (2004), los curas tercermundistas, *Cristianismo y Revolución*, ex-militantes de la JOC y la Teología de la Liberación, son presentados como integrantes de un mismo universo al que categóricamente se define como integrista y fundamentalista. No hay allí lugar para matices ni para el reconocimiento de la complejidad y la fragmentación inherente al mundo católico, tampoco muestra una comprensión acorde a la dimensión de la crisis provocada por el Concilio. Un camino sin escollos ni desvíos parece preanunciarse desde el integrismo de la ACA al mesianismo y al militarismo de Montoneros. En cuanto a la Teología de la Liberación, ha sido profundamente estudiado desde el campo teológico que el MSTM adscribió a una variante de ella bastante diferente de su versión marxista por influjo de Lucio Gera y Rafael Tello, más que a la versión original de Gustavo Gutiérrez.<sup>29</sup>

Con mayores sutilezas y reconstrucción del peso que el catolicismo tenía en las universidades hacia la década del '60, Carlos Altamirano en su artículo

<sup>29</sup> Véase Sarlo, Beatriz. *La batalla de las ideas. (1943-1973)*. Buenos Aires, Ariel 2001. y Sarlo, Beatriz. *La pasión y la excepción*. Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2004.

“Montoneros” (2001), abreva en una perspectiva emparentada con la de Sarlo pero algo más rica en matices en su tono general. En efecto, al citar la narración de Carlos Mugica respecto de que su acercamiento al peronismo había coincidido con su cristianización, afirma Altamirano que resuena en ese lenguaje una actitud “integrista”. Para él, los tercermundistas seguían siendo antiliberales pero no ya antimarxistas y a diferencia de sus antecesores del '30 pretendían “hacer la revolución”. Es decir, que la lógica que articulaba sus ideas y sus prácticas era básicamente la misma sólo que en los '70 el catolicismo se radicalizó al fusionarse con elementos marxistas y nacionalistas de izquierda.<sup>30</sup>

En una perspectiva algo diferente a las anteriores, se enmarcan los libros de Gustavo Morello (sj): *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina* (2003) y de Lucas Lanusse: *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores* (2005) y *Cristo revolucionario. La Iglesia militante* (2007). En el caso de Morello se privilegia el clima de ideas del catolicismo post-conciliar y sus relaciones con el pensamiento europeo de la época. El tema central se centra en el análisis de la revista *Cristianismo y Revolución* como la manifestación más radicalizada del catolicismo tercermundista soslayando los matices diferenciales con los otros grupos de dicha corriente.

En el caso de Lanusse, sobresale su significativo aporte respecto de la reconstrucción de las redes sociales que vinculaban a los católicos con grupos de militantes peronistas y de izquierda. Sin embargo, no hay documentación probatoria de tales relaciones más que a partir de las entrevistas orales a las que el autor les confiere autoridad de verdad. Tal rasgo se acentúa de manera alarmante en *Cristo Revolucionario* donde la metodología clásica de la entrevista oral es reemplazada por un relato indirecto de los testimonios de los entrevistados, a través de su propia voz que actúa como traductor e intérprete de las historias de vida de aquéllos. Lanusse queda totalmente atrapado en el relato heroico de sus entrevistados y no hay interpretación crítica alguna entre los alcances y las consecuencias de este estrecho vínculo entre radicalización religiosa y violencia política.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Véase Altamirano, Carlos. “Montoneros”, en: *Peronismo y Cultura de Izquierda*. Buenos Aires. Temas Grupo Editorial, 2001.

<sup>31</sup> Véase Morello, Gustavo. *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), 2003.

Hugo Vezzetti, en su ensayo *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos* (2009) retoma la línea interpretativa de Sarlo y de Altamirano, al destacar nuevamente la impronta cristiana de algunas organizaciones guerrilleras, lo cual explicaría el comportamiento mesiánico y autoritario de vía armada que escogieron. En base al concepto de “milenarismo revolucionario” de Norman Cohn, se busca encontrar un marco de referencia explicativa para la convulsionada sociedad Argentina de los '70 donde grupos de acción contestataria soñaban con una toma del poder a modo de un acontecimiento que clausurara la historia pasada profetizando un cataclismo del que nacería una nueva sociedad y un nuevo hombre, al estilo de los movimientos heréticos medievales.<sup>32</sup>

Desde la sociología histórica de la política, Luis Donatello: *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto* (2010), analiza el vínculo entre catolicismo y Montoneros para llegar al de la relación entre religión y política. Tres ejes le sirven de apoyo para desplegar su tesis: las transformaciones del mundo católico en los años '60, el lugar de la socialización religiosa en las trayectorias militantes y el análisis del período inmediatamente anterior al golpe de Estado, incorporando el concepto de “inversión de sentido”. El estudio de Donatello pone mayor énfasis en las continuidades que en las rupturas para explicar las experiencias de sociabilización y militancias adquiridas en los medios religiosos. También concede un lugar destacado al lugar que el catolicismo integral ocupó tanto en los años '30 y '40 como en los años '60 resolviendo de un modo particular su relación con la modernidad. Esta “marca genética” explicaría (a partir del concepto weberiano de “desencanto del mundo”), el desplazamiento de lo religioso hacia lo político por parte de Montoneros y habría llevado de una socialización religiosa a la crítica radicalizada del catolicismo y del mundo.<sup>33</sup>

Por último, la valiosa indagación de Esteban Campos en su artículo: “Del catolicismo renovador a la lucha armada. Nueva teología, peronismo y violencia

---

Véase Lanusse, Lucas. *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores*. Buenos Aires. Vergara-Ediciones B. 2005 y Lanusse, Lucas. *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires. Javier Vergara editor-Ediciones b, 2007.

<sup>32</sup> Véase: Vezzetti, Hugo. *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Buenos Aires. Siglo XXI, editores, 2009.

<sup>33</sup> Véase Donatello Luis M. *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires. Manantial, 2010.

en los primeros números de la revista *Cristianismo y Revolución* (Argentina 1965-1967)” (2010), retoma algunas interpretaciones parciales de *Cristianismo y Revolución* y profundiza -a partir de una variada batería de fuentes- el estudio de las relaciones entre este grupo de católicos post-conciliares y su posterior radicalización hacia la lucha armada. Su reconstrucción minuciosa de las trayectorias de los militantes y del impacto del diálogo católico- marxista como un nuevo lenguaje y sustrato de acciones políticas proporciona una visión más dinámica y complejizada de estos procesos.<sup>34</sup>

Consideramos que pese a algunas limitaciones a las que hicimos referencia, la perspectiva de los últimos trabajos es la que mejor ha leído el rol desempeñado por los católicos, otrora actores olvidados para explicar lo acontecido en la sociedad y la política argentina entre 1955 y 1976, arco temporal que delimita nuestra propia investigación.

Para terminar, nos interesa decir que aunque sin desconocer tampoco la presencia de rasgos de intransigencia como los señalados por los trabajos precedentes, estamos en condiciones de avanzar en un enfoque que, además de tener en cuenta las filiaciones y las continuidades, pueda dar cuenta del sentido de las rupturas. Asimismo, nos atrae el encuentro del campo de las ideas con el de las realidades políticas que modifican a aquéllas. Dicho de otro modo, subyace en nosotros la pretensión de esbozar una respuesta en lo concerniente a los problemas que obturaron la viabilidad de una cultura política democrática y plural en la Argentina de aquellas décadas.

---

<sup>34</sup> Véase Campos, Esteban. “Del catolicismo renovador a la lucha armada. Nueva teología, peronismo y violencia en los primeros números de la revista *Cristianismo y Revolución* (Argentina 1965-1967)”, en: *PROHAL Monográfico, Revista del Programa de Historia de América Latina V. 2*. Primera sección: *Vitral monográfico n° 2*, Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010, pp.57-82.

## Capítulo 2: El catolicismo argentino entre la crisis con el peronismo y el “malestar” preconiliar

[...] “¿Qué sucederá después que la Iglesia haga efectiva su caridad universal, haciéndose presente en las masas obreras, además de estarlo en las burguesas? Probablemente el escándalo. Pero entonces será el escándalo provocado por la catolicidad de la Iglesia, o sea, por una Iglesia auténtica. ¿Qué escándalo surgirá cuando la Iglesia intente establecer un diálogo con el mundo obrero? No el escándalo de una clase que siente nostalgia de la Iglesia, sino de otra clase que teme dejar de ser apoderada de la misma. No el escándalo de un proletariado desamparado por la Iglesia, sino el de un sector de la burguesía, que habría visto en la Iglesia nada más que una aliada de sus intereses burgueses, humanos, demasiado humanos...” [...] <sup>1</sup>

### 1. Nuestra aproximación al tema

Los acontecimientos políticos que culminaron en el triunfo de la “Revolución Libertadora”, en septiembre de 1955, tuvieron a la “cuestión religiosa” como el principal elemento aglutinante, en la medida en que, en pocos meses, posibilitó la ampliación de la oposición civil a la conspiración militar contra el gobierno de Perón. La celebración de *Corpus Christi*, el 11 de junio de 1955, fue un momento definitorio en la maduración de una masiva alianza opositora. La consigna de *¡Viva Cristo Rey!* unió a dirigentes y militantes pertenecientes a un espectro ideológico variopinto que el creciente autoritarismo peronista había coadyuvado a congregar en su contra. En efecto, a partir de la segunda presidencia de Perón, cuando la identidad justicialista comenzó a definirse en términos absolutamente excluyentes, el movimiento no sólo fue paulatinamente abandonado por muchos de los católicos que habían confiado en él, sino que los opositores descubrirían en la identidad religiosa una novedosa forma de enfrentar el proyecto de peronización de la sociedad.

Advirtiendo que no es nuestro propósito revisar los argumentos que explican cómo se desarrolló el conflicto entre el peronismo y la Iglesia, nos interesa rescatar dos de ellos por considerarlos de relevancia para comprender

<sup>1</sup> Gera, Lucio. “Reflexión sobre Iglesia, Burguesía y Clase Obrera”, en: *Notas de Pastoral Jocista*. Año XI. Buenos Aires. Marzo-abril de 1957, p. 34.

los acontecimientos posteriores a 1955.<sup>2</sup> El primero, es el referido a un excesivo crecimiento institucional y a la creación de asociaciones católicas con el único fin de competir y debilitar al Estado peronista. Este argumento fue utilizado por los sectores oficialistas que alentaron el conflicto con la Iglesia y por el propio Perón, durante y con posterioridad a los hechos. Si bien es cierto que, desde comienzos de la década del '50, se advierte un mayor énfasis por parte de la Iglesia en el objetivo de fortalecer e inaugurar nuevas organizaciones, el objetivo primordial de esta política no obedecía a una lógica cortoplacista o al enfrentamiento con el gobierno. Se trataba más bien de un objetivo de largo alcance y que instaba a refloatar o dar impulso a nuevas iniciativas tendientes a evitar la pérdida de centralidad y la captación de militantes que respondieran a los mandatos de la Iglesia católica. Por ese motivo, el Episcopado local, siguiendo las directivas de Roma, se había propuesto reactivar a las alicaídas organizaciones de laicos, principalmente, las relacionadas con la Acción Católica Argentina (ACA), otorgando gran protagonismo a las ramas profesionales y estudiantiles (secundarias y universitarias).<sup>3</sup> También, la cristianización del mundo del trabajo -a través de diversas organizaciones confesionales obreras- experimentó cierto renacimiento impulsado por la jerarquía, como fue el caso de la Juventud Obrera Católica (JOC). Sin embargo, ni cuantitativa ni cualitativamente ninguna de estas organizaciones, así como tampoco, el minúsculo Partido Demócrata Cristiano (PDC), -creado a mediados de 1954- significaban en modo alguno el avance amenazador que les atribuía el gobierno peronista y sobre los cuales Perón descargaría artillería pesada en el momento más crítico del enfrentamiento.

El otro de los argumentos que nos interesa retomar, tal vez uno de los más utilizados para explicar la dinámica del conflicto Iglesia/peronismo, es la alusión a la existencia de un frente católico único y homogéneo furiosamente enfrentado con Perón. Nos parece importante recordar al respecto que no toda

---

<sup>2</sup> Ver Caimari; Lila. Op. Cit.

<sup>3</sup> Sobre las dificultades organizativas y los alcances de la militancia católica que relativizan la visión triunfalista del lugar que jugó la ACA como formadora y movilizadora de cuadros puede consultarse: Acha, Omar. *Notas sobre la evolución cuantitativa de la afiliación en la Acción Católica Argentina (1931-1960)*. Buenos Aires. Documento de trabajo presentado en el Seminario de Discusión del Grupo de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea

la Iglesia, -entendiendo por ella en este caso, jerarquía, clero y laicado-, tuvo una actitud de hostilidad o de prescindencia respecto del régimen. Aunque los laicos y el clero joven fueron los que asumieron las respuestas más combativas y el clero tradicional y la jerarquía se mostraron más sumisos con el gobierno, esta división debe ser matizada. Monseñor Santiago Copello, Arzobispo de Buenos Aires y Cardenal Primado de la Argentina, fue el caso más conspicuo de adhesión al gobierno. En Mendoza, Monseñor Buteler también mantuvo su apoyo. Por su parte, Monseñor Caggiano, Arzobispo de Rosario, pretendía forzar el acercamiento de los católicos al peronismo cuando las relaciones de la Iglesia con el gobierno ya estaban deterioradas y Monseñor Ferreira Reynafé, Obispo de La Rioja, era declaradamente pro-peronista. Sin embargo, Monseñor Fassolino, Obispo de Santa Fe y Monseñor Lafitte, Arzobispo de Córdoba, eran decididamente antiperonistas.

En el clero, al mismo tiempo que sacerdotes como Virgilio Filippo y Hernán Benítez eran destacados referentes religiosos devenidos portavoces e ideólogos de la doctrina justicialista, el padre Alberto Carboni, párroco de Santa Rosa de Lima y uno de los grandes artífices de la ACA, no ahorraba críticas al gobierno que acusaba y encarcelaba a los "curas contreras". A su vez, el hermano Septimio Walsh tuvo un gran protagonismo en la "operación radios" contra las transmisoras radiales del Gran Buenos Aires y también en la coordinación de la distribución de panfletos antiperonistas a través de la red de colegios y parroquias.<sup>4</sup>

Aunque la Iglesia integró el heterogéneo frente antiperonista que derrocó a Perón, la nueva etapa abrió para ella un nuevo universo de problemas.

El propósito de este capítulo es analizar los diagnósticos, opiniones y debates que se produjeron en el campo católico en la coyuntura inmediatamente posterior al derrocamiento de Perón y la identificación de algunos planteos que dieron visibilidad a la situación de "malestar" que bullía en el catolicismo argentino previo al Concilio Vaticano II (CVII).

---

(RELIG-AR). Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani". Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires (UBA). Diciembre de 2006.

<sup>4</sup> Sobre este último asunto puede consultarse: Arnaudo, Florencio José. *El año que quemaron las iglesias*. Buenos Aires. Pleamar, 1996.



Partimos de la idea de que dicho campo atravesaba una profunda transformación respecto de las décadas anteriores, donde más allá de los conflictos, la identidad católica era en sí misma una divisoria de aguas. Por el contrario, el conflicto con el peronismo exhibió la primera crisis estructural de autoridad en el seno de la Iglesia argentina, principalmente en cuanto a la relación de la jerarquía con el clero y los laicos, cuyas dramáticas derivaciones estallarían con toda visibilidad después del concilio.

Nos interesa indagar de qué manera se manifestó dentro del catolicismo el dilema que debieron enfrentar otros actores, los elencos gobernantes, los partidos políticos y el campo intelectual respecto de cómo resolver la compleja ecuación de la democracia y su intersección con un desarrollo capitalista sustentable y el mantenimiento de una política social inclusiva. Este era sin duda, el legado más persistente en el imaginario y las demandas que unas mayorías poco dispuestas a resignar sus conquistas, pretendían restaurar. En suma, identificar en qué medida las representaciones de un catolicismo muy fragmentado se sumaron, compitieron o influyeron en las que prevalecieron en el frente antiperonista en todas sus variantes.

Caracterizaremos las diferentes modalidades que asumió la vinculación de los católicos con la política en esta coyuntura. Recorreremos los posicionamientos políticos asumidos por la jerarquía, los dirigentes y los laicos católicos, prestando particular atención al caso de Monseñor Franceschi como el de un "traductor" privilegiado. Es decir, el de un mediador intelectual que se esforzó, en su última etapa, por construir una trama que conectara los nuevos desafíos que debía enfrentar la Iglesia y los católicos, a nivel mundial, con todo aquello que pudiera mantenerse vigente de su cultura política.

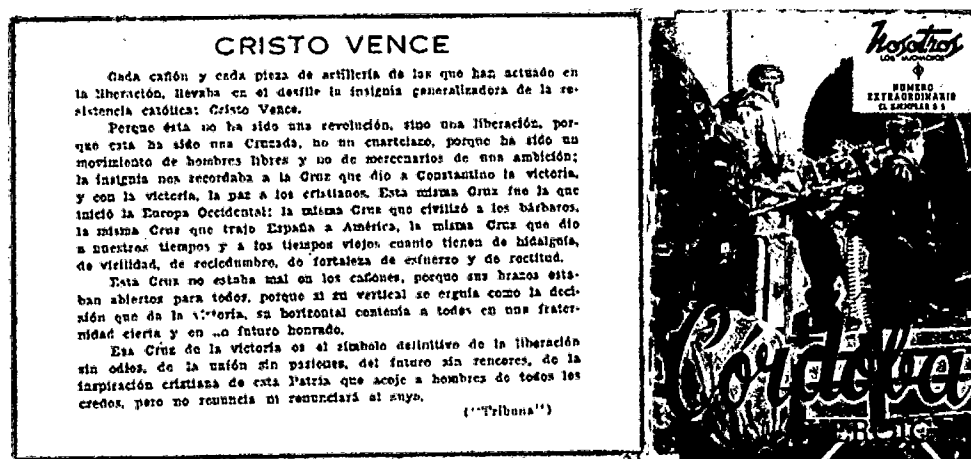
Explicaremos la relación entre el escenario europeo y argentino y el impacto que esos debates tuvieron en el catolicismo social, a través de las distintas opciones pastorales que se insertaron en el mundo obrero. Indagaremos la forma en que la jerarquía eclesiástica buscaba renovar su relación con el laicado sin perder autoridad.

Viejos tópicos del pensamiento católico reformulados en un contexto de Guerra Fría, y la cuestión de la proscripción del peronismo, se cruzaron en un entramado de tensiones que demarcaron con mayor fuerza que antaño los

disensos internos. El campo católico se encontraba en vías de reconstituir una identidad definida cada vez más en términos políticos que religiosos.

Nuestra reconstrucción no se circunscribirá a un enfoque estrictamente cronológico, sino a una aproximación que ilumine las coyunturas y los problemas que recortamos por su mayor densidad.

Figura 1. El nacional-catolicismo y la Revolución Libertadora.



Hacia fines del régimen peronista el conflicto de Perón con la Iglesia católica permitió que la "cuestión religiosa" articulara un gran frente antiperonista y los católicos nacionalistas tuvieron un lugar destacado en la primera fase de la "Revolución Libertadora".

Revista "Nosotros los Muchachos", Número Extraordinario. Septiembre de 1955, p. 21.

## 2. Los católicos y la política después de la Revolución Libertadora

El 16 de septiembre de 1955, un alzamiento militar iniciado en Córdoba bajo la dirección del general Eduardo Lonardi y al que se sumó íntegramente la Marina de Guerra, derrocó al desgastado gobierno de Juan. D. Perón. Éste firmó su renuncia y se embarcó hacia el país vecino de Paraguay dando comienzo a su prolongado exilio.

El protagonismo de los civiles se exhibió en los grandes centros urbanos, donde desataron su euforia sobre todo los sectores medios, como en el caso de Córdoba, desfilando junto a los militares triunfantes. Comandos civiles católicos, radicales, socialistas y demócratas enarbolaban sus

estandartes de la Virgen de La Merced, de Sarmiento o de Yrigoyen, según fuera su adscripción política o religiosa.

El 23 de septiembre Lonardi arribó a la Capital Federal para asumir el cargo de presidente provisional de la Nación. El avión militar que lo transportó desde su Córdoba natal tenía en su fuselaje la inscripción "*Cristo vence*". Recién al pisar suelo porteño conoció a quien lo acompañaría en el cargo vicepresidencial, el contra-almirante Isaac Rojas.

La propuesta de pacificación nacional enunciada por el general Lonardi bajo el lema "*Ni vencedores ni vencidos*" demostraba -según Halperín Donghi- una cuota de realismo ante el grave problema que debería enfrentar la revolución. Se trataba de dar solución a una cuestión de larga data en los vaivenes que el camino de la democracia había instalado en la política argentina del siglo XX. El peronismo había reeditado el conflicto entre dos legitimidades contrapuestas, que se había abierto desde la puesta en marcha de la primera democracia radical y que se había redefinido y perpetuado con nuevos actores<sup>5</sup>.

Sin embargo, el estilo personalista que Lonardi intentó dar a su gestión no se correspondía con su falta de liderazgo dentro de las F.F.A.A., no sólo por el hecho de que era un militar retirado, sino porque el triunfo revolucionario había sido posible por la participación de la Marina. Además de advertirse rápidamente fuertes discrepancias entre el Ejército y la Marina acerca de la política a impulsar tras los hechos del 16 de septiembre, existían incluso en la primera de las fuerzas otras figuras relevantes además de Lonardi. Eran ellos los generales Pedro. E. Aramburu, Julio Lagos y Arturo Osorio Arana.<sup>6</sup>

A menos de dos meses de haber asumido el gobierno, el general Lonardi fue desplazado el 13 de noviembre de 1955, dando lugar a la dupla de Pedro E. Aramburu (nuevo presidente) e Isaac Rojas, quien continuó en el cargo de vicepresidente. El proyecto de pacificación dio paso a otro más decidido de "desperonización", defendido por los adversarios internos de Lonardi.

---

<sup>5</sup> Ver Halperín Donghi, Tulio: *La democracia de masas*. Buenos Aires. Paidós, 1991, pp. 92-93 y del mismo autor: *La larga agonía de la Argentina peronista*. Buenos Aires. Ariel, 1994.

<sup>6</sup> Ver referencias sobre estas internas en Potash, Robert. *El Ejército y la política en la Argentina (1945-1962)*. De Perón a Frondizi. Buenos Aires. Sudamericana. 2 volúmenes. Y Spinelli, María

La interpretación historiográfica más repetida es la referida a dos líneas dentro de la "Revolución Libertadora", la católico-nacionalista (Lonardi) y la liberal, (Aramburu-Rojas)<sup>7</sup>. Una lectura más renovada y rigurosa a la hora de caracterizar la heterogeneidad del frente antiperonista en la sociedad, en el plano de los partidos políticos y del gobierno es la de María Estela Spinelli, que indaga los alcances de la coalición antiperonista, sus disyunciones internas y el fracaso de su proyecto político.

[...] *"Hubo, si se quiere, un acuerdo inicial de intolerancia hacia el gobierno peronista que había perseguido a la oposición, atacado los valores culturales de la clase media, cultivado un estilo transgresor que se consideró reñido con la moral, la austeridad republicana y la respetabilidad digna de la clase política. A ello se sumaba el rechazo a la vocación hegemónica del peronismo que premiaba y exigía la lealtad, y condenaba, el derecho de discrepar.*

*El rechazo al modelo político-social igualitarista del peronismo y particularmente a Juan Domingo Perón fue unánime entre los sectores que adhirieron a la "revolución liberadora". Este acuerdo constituyó el carácter distintivo del antiperonismo, su definición por el opuesto". [...]*<sup>8</sup>

La "Revolución Libertadora" planteó, pues, a la sociedad argentina la paradoja de que invocando la democracia devaluada por las prácticas políticas del peronismo debió apoyarse en el "pacto de proscripción" de esta fuerza política. Este fenómeno contribuyó a configurar un sistema político semi-democrático en el que los únicos partidos políticos reconocidos como legítimos eran los antiperonistas. Por su parte, la población que adhería al peronismo y cuyo porcentaje oscilaba entre un tercio y la mitad, resultó excluida del juego político post-'55.

¿Qué hacer con el peronismo? Tal fue el interrogante central de los debates que se desplegaron en los ámbitos políticos, intelectuales y militares que pugnaban por gobernar el país o bien definir qué trayectos debían seguirse para hacerlo con éxito. Junto con él se retomaba la cuestión que había empezado a discutirse durante la segunda presidencia de Perón y que, una vez derrocado éste, retornó con más vigor: ¿Qué camino debía tomar el capitalismo

---

Estela. *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la "revolución liberadora"*. Buenos Aires. Biblos, 2005.

<sup>7</sup> Por ejemplo la que brinda Rodríguez Lamas, Daniel. *La Revolución Libertadora*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1985.

<sup>8</sup> Spinelli, María Estela. Op. Cit. p. 54.

argentino?<sup>9</sup> Tales dilemas se desarrollaron en un período prolongado, en el que el rasgo más persistente fue el de la inestabilidad política que afectó a los gobiernos civiles y militares que se alternaron en el ejercicio del poder entre 1955 y 1983. Esta situación ha llevado a algunos especialistas a proponer explicaciones estructurales que enfatizan en la idea de que lo que prevaleció en la sociedad argentina durante dicha etapa, o al menos hasta 1976, fue una situación de equilibrio relativamente parejo entre fuerzas sociales antagónicas. Como resultado de ello, tales fuerzas se mostrarían capaces de bloquear los proyectos políticos de sus adversarios, pero serían incapaces de imponer los suyos. Estos enfoques sintetizados en los conceptos de “empate social” o “empate hegemónico” son los utilizados por Juan Carlos Portantiero y Guillermo O’Donnell. Otras perspectivas, como la de Marcelo Cavarozzi, prefieren, en cambio, hablar de “equilibrio dinámico” al concebir lo político como una esfera con mayor autonomía y con una propia dinámica, más que como un mero reflejo de factores estructurales.<sup>10</sup> Este último autor propone también una periodización que caracteriza la etapa 1955-1966 en la que se inscribe el análisis de este capítulo, como un período de gobiernos débiles. De este complejo escenario, nos interesa subrayar la centralidad que hacia el período 1955-1958 tuvo la cuestión de la proscripción del peronismo en el nuevo orden político, indisolublemente asociada a la concepción misma de la democracia.

¿De qué manera se ubicaron los católicos frente a esta cuestión?  
 ¿Cuáles fueron los temas de discusión más álgidos y en qué aspectos se evidenciaron nuevas diferencias internas?

Aún cuando los católicos se ubicaran después de la “Revolución Libertadora” dentro de las filas del antiperonismo, hemos de advertir importantes diferencias acerca del rol que pretendieron jugar a partir de allí en el orden político. Y también acerca de los matices en torno a la fuerza de su visión crítica respecto del peronismo.

<sup>9</sup> Sobre los alcances de estos debates en el terreno de la intelectualidad de izquierda y el plano económico pueden consultarse los textos de Altamirano, Carlos. *Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires. Temas Grupo Editorial, 2001 y del mismo autor: *Bajo el signo de las masas (1943-1973)*. Buenos Aires. Ariel, 2001.

<sup>10</sup> Ver Portantiero, Juan Carlos. “Clases dominantes y crisis política en la Argentina actual”, en Braun, Oscar (comp.) *El capitalismo argentino en crisis*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores, 1973; O’Donnell, Guillermo. “Estado y alianzas en la Argentina 1956-1976”. Buenos Aires. CEDES. Documento de Trabajo N° 5. 1976 y Cavarozzi, Marcelo. *Autoritarismo y democracia (1955-1983)*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1992.

María Estella Spinelli distingue tres grandes posiciones dentro del antiperonismo: tolerante, radicalizado y optimista<sup>11</sup>. El antiperonismo "tolerante" reconoció como legítima la base popular de apoyo de este partido, estuvo dispuesto a aceptar su existencia objetiva como fuerza política y tendió a asimilarlo al sistema. Por el contrario, el antiperonismo radicalizado consideró a Perón y al peronismo en sí mismo como un fenómeno anómalo y una forma de psicosis colectiva que, como los regímenes totalitarios de Hitler y Mussolini habían corrompido el orden político y social imponiendo una "dictadura de la mayoría". Según esta lectura, la única solución posible era la depuración, razón por la cual debía alternarse la represión y la reeducación de la sociedad, además de proponer un nuevo orden político y una reforma constitucional que rescatara la institucionalidad republicana mancillada. El antiperonismo optimista se encarnaba en la posición de la UCR del Pueblo (UCRP) que consideraba al peronismo como un fenómeno que iba a desaparecer. Aunque las tres posiciones coincidían en la política de desperonización, discrepaban sobre los métodos, lo cual introdujo una nueva disyunción a la ya existente entre peronismo/antiperonismo.

Dentro del peronismo "tolerante" se inscribieron las distintas fracciones del nacionalismo que se organizaron como partidos en esta coyuntura, el Partido Demócrata Conservador Popular (PDCP); sectores del Partido Comunista (PC) y parte del radicalismo intransigente (UCRI). Por su parte, dentro del antiperonismo radicalizado se ubicaron el Partido Demócrata Progresista (PDP); el Partido Socialista (PS); el Partido Demócrata (PD) y el Partido Demócrata Cristiano (PDC).

En lo que se refiere estrictamente a la posición de los católicos, se desprende que los alineamientos no pueden explicarse meramente a partir de la tradicional división entre católicos liberales y católicos nacionalistas, ya que dentro de este último grupo no existió una posición compacta. Mientras algunas figuras del nacionalismo adhirieron al antiperonismo "tolerante" junto con los católicos sociales, los grupos tradicionalistas e integristas suscribieron al antiperonismo radicalizado coincidiendo paradójicamente con los católicos liberales. Por último, como veremos luego, aún los propios demócratas cristianos fueron modificando sus posturas en la medida en que surgieron

---

<sup>11</sup> Spinelli, María Estella. Op. Cit., pp. 55-56.

líneas internas que cuestionaron el antiperonismo recalcitrante de la línea fundadora del partido.

Según Navarro Gerassi fue el deterioro de las relaciones con la Iglesia y el proyecto de concesión petrolera a capitales norteamericanos el punto de inflexión que determinó el pase de los nacionalistas al frente antiperonista<sup>12</sup>. Sin embargo, más que la ausencia de un antiperonismo categórico lo que más cuestionaban los católicos antiperonistas a figuras como Mario Amadeo eran sus antiguas simpatías pro Eje. Ni su activismo en los cuarteles donde tenía aceitados contactos, ni la cárcel que padeciera al momento de estallar la revolución, ni tampoco escritos posteriores a los hechos, suprimieron la persistente desconfianza de quienes, en cambio, se sentían con mayor autoridad a la hora de mostrar sus credenciales favorables a la causa de la libertad y para quienes también el factor religioso era más definitorio que el político.<sup>13</sup> Aún así, dicho activismo y participación en los acontecimientos revolucionarios les permitieron ocupar un lugar destacado en el gabinete ministerial del general Lonardi. Entre todos sus colaboradores sobresalió Clemente Villada Achával, cuñado del presidente y fundador de la Unión Federal Demócrata Cristiana (UFDC) en Córdoba. Mario Amadeo y Juan Carlos Goyeneche fueron designados en las áreas de Relaciones Exteriores y en la Secretaría de Prensa y actividades culturales, respectivamente. Por su parte, Atilio Dell'Oro Maini obtuvo la cartera de Educación, en la cual permanecería un tiempo más, a diferencia de los casos anteriores, cuestionados desde el principio por la línea liberal de la revolución.

Hacia mediados de noviembre de 1955, se tornó inviable la propuesta lonardista de compatibilizar pacificación y desperonización. Su negativa a compartir el gobierno con las F.F.A.A. y dar cabida a los partidos políticos antiperonistas selló su suerte. La línea "tolerante" dejaba paso a la "radicalizada" de Aramburu y Rojas, quienes manifestaron desde el comienzo su voluntad política de desmontar las supervivencias de lo que denominaban el

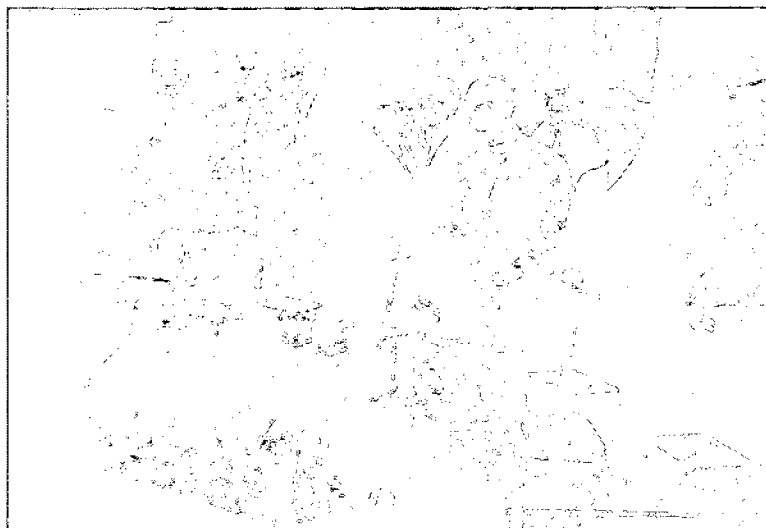
---

<sup>12</sup> Navarro Gerassi, Marysa. *Los nacionalistas*. Buenos Aires. Editorial Jorge Álvarez S.A. 1968, p. 211.

<sup>13</sup> Una sugerente interpretación de la visión que el propio Amadeo construyó de su trayectoria previa a la Libertadora es la que brinda Zanca, José Antonio. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*. Fondo de Cultura Económica (FCE)-Universidad de San Andrés. Buenos Aires, 2006.

“aparato totalitario”.<sup>14</sup> El mayor protagonismo que tuvieron los partidos políticos antiperonistas en la Junta Consultiva Nacional (inaugurada el 11 de noviembre de 1955), la derogación de la Constitución de 1949 y la restauración de la Constitución de 1853, marcaron la impronta de esta nueva etapa caracterizada por la búsqueda de una normalización institucional basada en una concepción restrictiva de la república.

Figura 2. Primera reunión de la Junta Consultiva de la Revolución Libertadora, 1955.



Oscar Alende, Alicia Moreau de Justo, Miguel Angel Zavala Ortiz reunidos con el Contraalmirante Isaac Rojas.

Gorostegui de Torres, H. *Los Nuevos Equilibrios: setiembre de 1955-marzo de 1962*, Buenos Aires, CEAL, Primera Historia integral de la Argentina. 1976, p. 40.

Veremos cómo distintos actores del campo católico -jerarquía, notables, clero y laicos de distintas corrientes- afrontaron y se fueron definiendo frente a este proceso que los interpelaba.

<sup>14</sup> Entre las medidas encaminadas a lograr este objetivo se sucedieron una serie de iniciativas orientadas directamente a la represión y aniquilación del peronismo en todas sus manifestaciones: disolución del Partido Peronista, confiscación de sus bienes; prohibición de todo tipo de propaganda y uso de símbolos e imágenes partidarias, prohibición de mencionar los nombres de Perón y Evita (Decreto-ley 4161), liquidación de la Fundación Eva Perón, intervención de la CGT, investigación y encarcelamiento a dirigentes peronistas, el robo y posterior desaparición del cadáver de Eva Perón y la puesta en vigencia de la Ley Marcial



Figura 3. Graffiti peronista de fuerte tono anticlerical posterior al golpe militar de 1955.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

## 2.1. Monseñor Franceschi, paradigma de la transición

Tras los acontecimientos del 16 de septiembre de 1955, desde distintos ámbitos católicos se defendió la legitimidad del levantamiento militar como una reacción justa ante la tiranía. De allí en más, se advierte que la jerarquía eclesiástica volvería a exhibirse en la escena política con intervenciones acerca de la fisonomía que debía tener el nuevo orden político. Por su parte, algunas de las personalidades más destacadas del universo católico y de un sector del clero asumieron como un problema a resolver la percepción negativa que se habían forjado de la Iglesia los trabajadores como consecuencia de su alianza con los enemigos de Perón.

Al igual que en otros momentos importantes de la vida política nacional, el director de *Criterio*, Gustavo Franceschi<sup>15</sup>, explicaba desde sus editoriales en la más influyente revista católica la posición de la Iglesia frente a la revolución y el porqué de su legitimidad:

---

durante el levantamiento del general Valle que derivó en su fusilamiento y el de otros militares y civiles implicados en el mismo.

<sup>15</sup> Franceschi estuvo a cargo de la dirección de la revista desde 1932 y permaneció en él hasta su fallecimiento acaecido en 1957. Sobre sus ideas y posturas durante las décadas del '30 y del '40 pueden consultarse los siguientes textos: Navarro Gerassi, Marysa. *Los nacionalistas...* Op. Cit.; Devoto, Fernando. J. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia.* Buenos Aires. Siglo XXI Editores, 2002; Zanatta, Loris. *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943.* Bernal. Universidad Nacional de Quilmes, 1996. Y del mismo autor, *Perón y el mito de la Nación Católica...* Op. Cit.

*"Debo recordar aquí la teoría católica de la revolución. La licitud de ésta depende de la concurrencia de tres motivos. Primero, que la tiranía haya perjudicado al orden social entero de grave manera; segundo, que se hayan empleado en vano todos los medios pacíficos para contenerla; tercero, la revolución no debe causar un perjuicio mayor todavía que el engendrado por el régimen que quiere derrocar.*

*Así como es indiscutible, por lo menos el criterio mío, que estas tres condiciones se reunieron para justificar la revolución del 16 de septiembre, así no es menos claro que hoy ellas no existen para dar pie a una acción que intentara abrogar el orden de cosas actualmente establecido." [...]*<sup>16</sup>

Aunque Franceschi no dudaba, como la mayor parte del antiperonismo "radicalizado", de que el peronismo era filiable a los regímenes totalitarios, reconocía también los alcances inclusivos de sus políticas sociales. Esta última valoración lo ubicaba, pues, más cerca de la valoración que el antiperonismo "tolerante" -en sus distintas variantes- hizo del gobierno depuesto. En el caso de Monseñor Franceschi, dicha valoración no era nueva, sino que se nutría de un catolicismo social, que luego de la experiencia justicialista debió admitir que muchas de sus consignas se habían convertido en realidad a partir del Estado peronista. Si acaso en aquellos años, durante una etapa prolongada, los editoriales de Franceschi no cargaron las tintas sobre las aristas más espinosas que erosionaban la relación Iglesia/peronismo, dicho silencio no podía confundirse con simpatía alguna hacia el justicialismo.

Las ambigüedades que impregnaron sus ideas respecto del sistema democrático durante el período de entreguerras nunca alcanzaron los decibeles del "nacionalismo exagerado", que priorizó los objetivos políticos sobre los católicos-doctrinarios. Estos elementos fueron seguramente algunos de los ingredientes que permitieron que su figura no quedara equiparada a la de los nacionalistas autoritarios que, como ya vimos en el caso Amadeo, resultaron indigestos para el movimiento católico que había asumido como suyas las banderas de la democracia y de la libertad.

Apenas acaecida la renuncia del general Eduardo Lonardi, en un pasaje de su editorial titulado "La Iglesia y la Revolución", intentaba Franceschi hacer un diagnóstico sobre la situación de la Iglesia frente a los sectores populares:

[...] “¿Cuál es la posición actual de la Iglesia en la Argentina frente al pueblo? Para la masa de los peronistas, somos nosotros, la Iglesia y sus miembros, quienes hemos echado al suelo lo que ellos consideraban como un gobierno ideal: somos culpables de la derrota de Perón. De ahí un odio profundo y un deseo de vengarse. No cabe duda de que si el peronismo llegara a triunfar un día, alto sería el precio que habríamos de pagar por nuestras culpas, verdaderas o supuestas. Y si no olvidamos la distribución del peronismo en las diversas clases sociales, reconoceremos que son las más humildes las que más nos odian.” [...] <sup>17</sup>

Si apoyar a la “Revolución Libertadora” era un acto justo que resultaba legitimado por la precedencia de un gobierno tiránico, se tornaba imperioso reabrir canales de comunicación con aquellas masas refractarias al influjo de la Iglesia. Asimismo, el carácter revanchista evidenciado por las drásticas medidas represivas y persecutorias impulsadas por el general Aramburu puso de manifiesto para el director de *Criterio* las contraproducentes consecuencias y respuestas que ellas provocarían en perjuicio de la paz social.

¿Qué piezas habían cambiado en el nuevo tablero político-social que era apenas un boceto cuyas reglas de juego debían aprender todos los participantes? La crisis derivada del conflicto con el peronismo no incidió únicamente en el carril institucional de la relación de la Iglesia con el Estado, sino que también conmovió fuertemente la pretensión de unidad y la propia identidad del universo católico. De ahí que buena parte de las expectativas de la jerarquía eclesiástica fueran las de restaurar un vínculo que reivindicara el ideario católico como pilar de apoyo de la nueva situación política.

El interregno de Lonardi, rodeado de importantes figuras del nacionalismo católico, reavivó en dicho sector y en sus socios nacionalistas un entusiasmo que el viraje de los acontecimientos a favor de los sectores liberales disipó muy rápido. Aún así, sería simplista caracterizar a su sucesor, el general Pedro Eugenio Aramburu, como una figura reñida con los valores de la catolicidad. La continuidad del Ministro de Educación Atilio Dell’Oro Maini, un hombre de larga trayectoria intelectual ligada a la Iglesia, es un buen ejemplo del delicado equilibrio de fuerzas existente en el segundo gobierno

---

<sup>16</sup> “Transcripción: Convivencia” Disertación de G. Franceschi transmitida por Radio del Estado el 16 de noviembre pasado, en: *Criterio*. Año XXVIII. Buenos Aires. Número extraordinario de Navidad. Diciembre de 1955, pp. 944-945.

<sup>17</sup> *Revista Criterio*. Año XXVIII. N° 1248. Buenos Aires. 24 de noviembre de 1955, pp. 844-845.

revolucionario en donde no se retaceaba el reconocimiento a muchas de las reivindicaciones católicas.<sup>18</sup>

Las relaciones con el gobierno de Lonardi fueron más bien ambiguas y complejas. El escenario político introducido por la "Revolución Libertadora" parecía, como advirtió muy pronto Monseñor Franceschi, encerrar a la Iglesia en la paradoja de que, aunque integrante del bando vencedor, debía aceptar la reaparición del concepto de "democracia liberal", contra el cual aquélla había batallado largamente, y que había pretendido sepultar con su fracasado proyecto de "nación católica". Sin embargo, los mismos partidos, otrora refractarios a la influencia católica, se mostraban más permeables -como señala Zanatta- a estrechar vínculos y reconocer la fuerte presencia en la esfera pública de la Iglesia. Por su parte, las F.F.A.A. -aún sus facciones más liberales- además de considerar al catolicismo como el núcleo duro de la argentinidad, necesitaban del apoyo institucional de la Iglesia para legitimar su supremacía en el peculiar sistema político instaurado por la "Revolución Libertadora".<sup>19</sup> Medidas concretas a favor de la Iglesia marcaron, pues, el tono de las relaciones establecidas con el gobierno de Aramburu. Por ejemplo: la supresión de la ley de divorcio y el reconocimiento del decreto que permitiría el otorgamiento de títulos por parte de las universidades privadas.<sup>20</sup> A su vez, aunque Aramburu advirtiera a la Iglesia que más allá de sus intenciones para avanzar en la firma de un concordato con la Santa Sede, no lograría el consenso político necesario para ello, las vinculaciones con aquélla mejoraron sensiblemente. Durante su gestión se creó la institución del Vicariato Castrense (el 28 de junio de 1957) y la aplicación del cargo de Obispo Coadjutor (que ponía fin de hecho del sistema de Patronato), que recayeron sobre Monseñor Fermín Laffite. Se fundaron doce diócesis.<sup>21</sup> Se combinaban en este punto

<sup>18</sup> Ver Rodríguez Lamas, Daniel. Op. Cit. y Halperín Donghi, Tulio. *La democracia de masas*. Op. Cit.

<sup>19</sup> Ver Di Stefano, Roberto – Zanatta, Loris. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del Siglo XX*. Buenos Aires. Grijalbo-Mondadori, 2000, pp.461-465.

<sup>20</sup> Gracias a esta concesión estatal se fundaron bajo la presidencia de Frondizi -quien continuó la línea emprendida por la "Revolución Libertadora" respecto de la Educación Superior- la Universidad Católica Argentina (UCA) y la Universidad del Salvador, (USAL), en 1958 y 1959, respectivamente.

<sup>21</sup> La Bula "*Quadoquidem Adoranda*" de Pío XII, en 1957, convirtió en Arquidiócesis las sedes de Tucumán y Bahía Blanca mientras que crearon las Diócesis de: Formosa; Posadas; Reconquista; Gualeguaychú; Villa María; Lomas de Zamora; Mar del Plata; Morón; San Isidro; 9 de Julio; Santa Rosa y Comodoro Rivadavia. Ver: Soneira, Jorge Abelardo. *Las estrategias*

tanto los objetivos eclesiales de asistir pastoralmente a zonas del conurbano bonaerense que habían crecido mucho demográficamente con otros que eran claramente políticos para las autoridades militares: asegurarse que la nueva generación de obispos actuara como contrapeso frente a aquellos que aún podían simpatizar con la ideología peronista.<sup>22</sup>

En lo concerniente al rol desempeñado por el Episcopado en los años posteriores al derrocamiento de Perón, identificamos tres grandes líneas de política institucional. La primera -ya esbozada- tiene que ver estrictamente con las exigencias planteadas al poder político. La segunda -de importancia no menor-, se relacionaba con la necesidad de disciplinar el campo católico tras la efervescencia desatada durante el conflicto con Perón. Y la tercera estaba asociada a las consideraciones acerca de cómo encarar la vinculación con un mundo del trabajo predominantemente justicialista.

Según Zanca, el discurso católico post-'55 gozó, en la breve coyuntura que se extendió desde el conflicto con Perón hasta la sanción del artículo 28 de la Ley Universitaria, de una unidad discursiva atípica en las décadas del '30 y '40, donde las cuestiones políticas e ideológicas crisparon las relaciones del campo católico en general y entre sus intelectuales en particular.<sup>23</sup> Queremos añadir, además, que las ideas-fuerza de dicho discurso enfatizaron no solamente la urgencia de restaurar el buen funcionamiento de las instituciones, violentado por las inclinaciones "totalitarias" del gobierno peronista, sino también en recomponer las "ruinas" de las conciencias. Ciertamente, el tono moralizante del análisis de la situación política argentina adquiriría una configuración que se apoyaba en la tradición de un discurso católico centrado en el rol fundamental de la familia y la educación de la juventud, ámbitos sobre los cuales también el peronismo habría avanzado perniciosamente.<sup>24</sup> El nuevo orden político debía basarse, desde esta perspectiva, en una restauración moral de la república, que al mismo tiempo que reivindicaba la tradición, reconocía que ésta no era sinónimo de inmovilidad ni mucho menos de retorno al pasado. Ante el clima revanchista desatado en los partidos vencedores y

---

*institucionales de la Iglesia Católica (1880-1976)*. Volumen 2. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1989, p.130.

<sup>22</sup> Ver Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris. Op. Cit.

<sup>23</sup> Zanca, José Antonio. Op. Cit.

<sup>24</sup> *Criterio*. N° 1247. Buenos Aires. 10 de noviembre de 1955, pp. 803-804

contra toda señal que insinuara concesión alguna hacia el gobierno depuesto, los editoriales de *Criterio* desalentaban la persistencia en el encono y la violencia política. Pensaba Franceschi que aquellos partidos también habían allanado con sus mezquindades el terreno a la dictadura, pero además consideraba que la renovación que el país ameritaba sólo sería posible a través de una política de concordia entre todos los sectores de la sociedad.<sup>25</sup>

El gran cambio que advertía el director de *Criterio* en la sociedad argentina como consecuencia de la experiencia peronista, era que no solamente la clase capitalista poseía conciencia de clase, sino que la "adquisición de conciencia de clase" por parte de las masas obreras era un punto sin retorno al cual habría forzosamente que dar respuestas desde el Estado y desde la sociedad misma. La suspicacia en relación a los partidos políticos, una constante en el discurso católico argentino, reapareció con vigor en el diagnóstico realizado en torno a las características que debería tener la vida cívica nacional hacia el futuro: se refutaba la idea de que estas organizaciones concentraran para sí la representación de las llamadas fuerzas vivas, reclamando un lugar entre ellas para las fuerzas intelectuales universitarias y religiosas. Los hechos que llevaron a la revolución de septiembre eran -para el editorialista- la muestra más evidente de lo que estas últimas eran capaces de desencadenar, razón por la cual debían ser muy tenidas en cuenta en la nueva Argentina post-peronista.

Si en verdad el nuevo orden político inaugurado por la "Revolución Libertadora" colocaba a la Iglesia en la incómoda situación de aceptar la reinstauración de un sistema político inspirado en los principios del liberalismo democrático, este momento sería visto como una nueva oportunidad para redefinir hacia fuera y dentro de la institución cuál era el significado y el alcance que el concepto de democracia tenía para la perspectiva católica.

A diferencia de lo que ocurriría en Italia, con el Partido Demócrata Cristiano de Alcides de Gasperi, la jerarquía eclesiástica argentina se había mostrado fiel a su reticencia histórica respecto de la conformación de un partido católico. Este hecho, sumado a las distintas líneas existentes entre los llamados "católicos democráticos", y la competencia del Partido Justicialista -

---

<sup>25</sup> Ver editorial de G. Franceschi. "Año Nuevo, vida nueva", en: *Criterio*, 1249-50, número extraordinario de Navidad. Buenos Aires. Diciembre de 1955, p. 885.

que se arrogaba la encarnación de los principios social-cristianos- conspiraron contra la emergencia de un partido de inspiración cristiana que pudiera aspirar a cumplir un rol de mayor protagonismo en la política nacional. Recién en julio de 1954, en una reunión celebrada casi clandestinamente en la ciudad de Rosario, se organizó la Junta Promotora Nacional de los Partidos Políticos Provinciales de Inspiración Demócrata Cristiana. La integraban: Horacio Sueldo, Oscar Puiggrós, Manuel Ordóñez, Juan Lewis, Salvador Busacca, Juan José Torres Bas y Carlos Llambí. Era el nacimiento formal del PDC.<sup>26</sup>

En Europa, Pío XII había tenido que vencer una fuerte resistencia de corrientes católicas contrarias a la aceptación de la línea demócrata cristiana como la posición oficial de la Iglesia. La aceptación de un universo político plural no significaba una renuncia a la pretensión de que el catolicismo se constituyera en sostén ético del Estado. En el caso argentino, la revista *Criterio* condujo, como en otras ocasiones, un giro doctrinario en consonancia con la posición oficial del papado. Es decir, continuó la tendencia a que la publicación aspirara a ubicarse en el justo medio frente a las posiciones más extremas sostenidas desde el integrismo como desde el progresismo católico.

En mayo de 1955, en una nota referida al catolicismo europeo se advertía nítidamente el nuevo tono del discurso adoptado por *Criterio*, a través del pensamiento de su director:

[...] *"Líbreme Dios de acusar a los hombres de la pasada generación, tratándolos de malos católicos; afirmo simplemente que no comprendieron el problema. Todo su error está contenido en el vocablo conservador o si se prefiere en el término integrismo. En virtud del primero se pensaba en defender más que en conquistar, en polemizar más que enseñar, en buscar los puntos de oposición más que los de contacto, en levantar muros más que en abrir avenidas. En virtud del segundo, se inquirían los defectos de los católicos que no se contentaban con repetir automáticamente las fórmulas de sus antepasados, se rebuscaban herejes por todas partes, se proferían quejas porque existían manifestaciones incompletas de catolicismo, se sembraba desconfianza. Gracias a Dios, los conservadores y los integristas hacen figura de ruinas supérstiles a las que nadie podrá librar de su pronto derrumbe". [...]*<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Ver Diario *La Nación*. 13 de julio de 1955.

<sup>27</sup> *Criterio* N° 1235. Año XXVIII. Buenos Aires. 12 de mayo de 1955, p. 328.

Desde 1949 hay en la revista una dura condena a las posiciones de Julio Meinvielle y un acercamiento a posturas teológicas cercanas al pensamiento de Maritain. También desde aquellos años, *Criterio* concedió un espacio importante a las notas referidas al llamado "cristianismo progresista", advirtiendo la incompatibilidad del cristianismo con el comunismo a partir del resonado caso de la Misión de Francia y los "curas obreros".

Al detectar con claridad la reconfiguración del mapa político internacional de posguerra, como de las ideologías en pugna, advertía Franceschi la urgente necesidad de que la Iglesia se ubicara sin ambages del lado occidental. Qué importaba si ello lo obligaba a tomar distancia a nivel local de aquellos compañeros de ruta con los cuales había debatido pero sin negarles su espacio en la revista. Lo curioso era que este ejercicio lo encabezara un conspicuo representante de ese catolicismo intransigente que ahora criticaba y denominaba "integrista". Para que ese error del pasado no se repitiera, incitaba Franceschi a conciliar de la forma menos traumática posible los legados de aquella época impregnada de un tono bélico con las nuevas exigencias del mundo occidental de posguerra. Como el caso europeo parecía demostrar, el catolicismo era una usina de ideas y principios de los que las elites gobernantes necesitaban nutrirse.

Si bien Franceschi no formó parte de la nueva generación de intelectuales católicos de los años '50,<sup>28</sup> se advierte en sus últimos años, una apertura y disposición favorable para generar planteos más acordes a los debates que incitaban a los católicos a salir de su encierro. Es por ello que también sus escritos reflejaron más notoriamente las tensiones y las dificultades de una transición que fue tan costosa para las filas católicas y que ni siquiera los más jóvenes sortearon sin salir ilesos. Sin estar exenta de contradicciones, la autocrítica del último Franceschi, fue celebrada por los católicos democráticos, rechazada por los ideólogos del integrismo y minimizada desde los ámbitos liberales.

Más que preguntarnos por la sinceridad y los efectos concretos de esta lectura de impronta revisionista, pensamos que estos replanteos apuntaron a insinuar un camino posible para el laberinto en el que se hallaban la Iglesia y los católicos por aquel entonces. Pero éstos estaban también envueltos en una dinámica en la que una nueva forma de activismo los incitaba a privilegiar la autonomía sobre la subordinación al otrora incuestionable principio de

---

<sup>28</sup> Según Zanca la nueva generación de intelectuales católicos que emergió entre 1955 y 1966 no cometió un parricidio. Esto quiere decir que las diferencias con tus antecesores no se articularon a través de una crítica sistemática que posibilitara una ruptura definitiva con aquellos. Ver Zanca, José A. Op. Cit.



autoridad eclesial, al mismo tiempo que se desvanecía el influjo de los "maestros de juventud" al estilo Franceschi.

### **3. Los alcances de la democracia en clave católica**

Aunque se trató de una conjunción de factores no todos reductibles al escenario local, fue sobre todo el padecimiento de un gobierno poco respetuoso de las libertades individuales y del equilibrio de poderes republicanos el que posibilitó que la libertad y la democracia se transformasen en valores apreciados por el catolicismo argentino. En el clero, tal vez únicamente Monseñor Miguel De Andrea podía exhibir más largamente que otros de sus pares su adscripción a esta tradición, razón por la cual fue considerado como el modelo de prelado democrático y liberal. Por su parte, figuras del nacionalismo como Julio Irazusta o Mario Amadeo, también mostraron el impacto que el peronismo tuvo en sus opiniones sobre los sistemas políticos antes denostados por ambos.

Podría decirse, pues, de manera algo general, que mientras en el plano político la aceptación de la pluralidad de partidos, la práctica del sufragio y el parlamentarismo, fueron mejor asimiladas por el grueso del catolicismo, hubo serias diferencias en cómo definieron sus alcances sociales. Dicho de otro modo: ¿hasta dónde estaban dispuestos a aceptar los desafíos que les planteaba un diseño jurídico-institucional que reivindicaba la tradición liberal (Mayo - Caseros) en la que buscaba inscribirse la "Revolución Libertadora"?

¿Qué entendían los católicos en aquel entonces cuando hablaban de democracia?

Los "católicos democráticos" eran aquellos que más tempranamente se habían convencido de que también los católicos podían participar del juego político donde los conflictos de intereses se resolvieran mediante la representación de los partidos políticos. En los tiempos de la Segunda Guerra Mundial, contrariando a la corriente mayoritaria del catolicismo argentino, se habían definido del lado de los Aliados. Concebían la democracia centrada en su dimensión política y casi sin referencia a la dimensión social, por la cual

eran acusados de "liberales" por sus adversarios, ya fueran los católicos sociales o los integristas.<sup>29</sup>

Los católicos sociales, en cambio, se mantenían cercanos a la idea de una "tercera vía" igualmente distanciada del individualismo del capitalismo liberal como del totalitarismo comunizante y ateo.

La recién constituida democracia cristiana contenía en su seno corrientes internas que adscribían a estas líneas hacia 1955. Según Enrique Ghirardi, existían en ese momento tres grandes corrientes. La primera estaba integrada por las figuras de Ordóñez, Romero Carranza y Vila Echagüe. Se trataba de dirigentes universitarios y profesionales de clase alta, liberales en materia política como económica. La segunda corriente la integraban Ayarragaray, Peña, y García Venturini. En su mayoría, eran universitarios de clase media y de extracción popular que se defendían como maritainianos ortodoxos. Rechazaban el liberalismo económico, simpatizaban con sus pares chilenos y rescataban muchos aspectos de la política social y del nacionalismo económico del peronismo. Tendieron redes en el ámbito sindical. La tercera corriente contaba con dirigentes como Luchía Puig y Cincunegui. Eran fuertemente antiperonistas pero reivindicaban la vigencia de la Doctrina Social de la Iglesia. El sacerdote Iñaki de Aspiazu era uno de sus principales referentes.<sup>30</sup>

Los integristas, por su parte, fueron los únicos que no estuvieron dispuestos en ceder ni un ápice en su postura decididamente antidemocrática.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Aclaremos que esta caracterización de las corrientes internas tiene por objeto identificar las tendencias principales y de ningún modo pretende soslayar la fragmentación más marcada que efectivamente se estaba cristalizando aún dentro de cada uno de los espacios señalados. Fortunato Mallimaci, siguiendo las categorías de Émile Poulat para el caso francés, propuso esta clasificación para el caso argentino. La noción de "catolicismo integral", hace referencia a la aspiración de totalización, de intransigencia y de combate a los valores de la modernidad, presente en el catolicismo universal después de la crisis modernista, a comienzos del siglo XX. A excepción de los católicos liberales, los católicos integrales, en su versión moderada: el catolicismo social o en la extrema: el catolicismo integrista y tradicionalista, eran aquellos que planteaban la idea de que el catolicismo debía aplicarse a todas las esferas de la vida.

En una lectura más reciente Zanca afirma que los católicos "democráticos" también eran integrales pero no ya intransigentes. Ver: Mallimaci, Fortunato. *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires. Editorial Biblos, 1988 y Zanca, José. Op. Cit.

<sup>30</sup> Ghirardi, Enrique. Op. Cit.

<sup>31</sup> Julio Meinvielle, Leonardo Castellani, Gustavo Martínez Zuviría y Jordán Bruno Genta eran algunas de las figuras más destacadas de esta corriente.

La revista *Criterio* asumió la tarea de definir la concepción del Magisterio de la Iglesia al respecto con el fin de aunar iniciativas laicales que de lo contrario podían desviarse del rumbo pretendido por la jerarquía eclesiástica.

Si desde la década del '30 el catolicismo argentino había buscado diferenciarse de los partidos liberales evidenciando una sensibilización hacia lo social menos subrayada en las ideas y prácticas de aquéllos, la experiencia peronista daba nuevos argumentos a Franceschi para arremeter con la categórica afirmación de que ningún partido podía ser exclusivamente político, sino que debía colocarse lo social a la misma altura, o incluso por encima de lo político. Se criticaba, así, el comportamiento de los partidos políticos que ante la recuperación de la democracia lanzaban proclamas a la opinión pública cuyo eje eran las libertades individuales y la representación popular. Al mismo tiempo que se señalaban diferencias entre la cultura política europea con la argentina, se marcaban cuáles debían ser las bases de la democracia cristiana en nuestro país:

*[...] "Existen pueblos en Europa que otorgan mucha importancia a lo intelectual y se interesan enormemente por lo político; esto no ocurre entre nosotros, y por otra parte las gentes que viven de su trabajo no quieren retroceder en su nivel de vida, en lo que les asiste la razón. De ahí se deduce una consecuencia: un partido demócrata cristiano, en la Argentina, debe colocar lo económico-social por lo menos a la altura de lo político, si no por encima de ello, y ha de manifestar terminantemente, y comprometiendo su palabra, que en ningún caso intentará borrar alguna de las conquistas logradas por la clase obrera en estos últimos diez años. Es imposible que se olvide la justicia social." [...]*<sup>32</sup>

El campo sindical era pues un escenario que aunque transformado por la doctrina justicialista, debía ser abordado por la militancia católica reafirmando la defensa del modelo de sindicalización libre y autónoma de las directivas de los partidos políticos. Programas de acción relativos a la familia, la educación y el rechazo de ideas provenientes del nacionalismo extremo eran otras recomendaciones complementarias para la naciente democracia cristiana argentina.

La lucha facciosa entre las distintas agrupaciones democristianas obturaba el trabajo que se había propuesto la jerarquía, en la cual como se

<sup>32</sup> Editorial de Gustavo Franceschi: "Democracia Cristiana", *Criterio*. Nº 1241. Año XXVIII. Buenos Aires. 11 de agosto de 1955, p. 564.

traslucía en la posición de *Criterio* primaba más una noción de la política cuyo fin último es el bien común y no la lucha encarnizada por el poder. Hacia octubre de 1955, varias organizaciones que se definían demócratas cristianas demandaron del gobierno provisional el reconocimiento de su personería jurídica y el uso exclusivo de la denominación de Partido Demócrata Cristiano (PDC). Entre ellas pueden mencionarse al Partido Demócrata Cristiano, al Movimiento Demócrata Cristiano, a la Unión Federal Demócrata Cristiana, y al Partido Laborista Cristiano. La rivalidad mayor se dio, sin embargo, entre la Unión Federal Demócrata Cristiana (UFDC), cuyos hombres cumplieron un papel destacado en el gobierno de Lonardi y el PDC. Sectores nacionalistas que habían estado vinculados al intento golpista del general Menéndez y luego nucleados en torno a la dirección espiritual del padre Luis María Etcheverry Boneo y cuadros de la ACA habían constituido el embrión de esta asociación, que lideraba Mario Amadeo.<sup>33</sup>

A comienzos de noviembre de 1955, el PDC autorizó a Manuel Ordóñez y a Rodolfo Martínez (h) -luego reemplazado por José Allende- a formar parte de la Junta Consultiva Nacional, con la intención de neutralizar en parte el peso de la UFDC. La renuncia de Lonardi pocos días después determinó el alejamiento de dichos representantes de la Junta, mientras que los de la UFDC, Horacio Storni y Enrique Arlotti se negaron a renunciar.<sup>34</sup>

Otras transformaciones de importancia en la vida de la democracia cristiana complejizaban aún más las tensiones internas entre sus facciones y sus integrantes. En primer término, se había constituido en la Capital una línea de izquierda -representada en la lista Verde- que iba ganando adeptos dentro del Humanismo y que se expresaba a través de la revista *Comunidad*. Reivindicaban el Personalismo de Emmanuel Mounier<sup>35</sup> y la Economía Humana

<sup>33</sup> Otros dirigentes destacados de la UFDC eran: Horacio Storni, Mario Díaz Colodrero, Emilio Mignone, J. Butler, César Belaúnde, Angel Centeno y Dolores Fonrouge de Saguier. Ver Diario *La Nación*. Octubre de 1955.

<sup>34</sup> *La Nación*. 18 de noviembre de 1955.

<sup>35</sup> Pensador francés fundador del movimiento filosófico y espiritual denominado *personalismo comunitario*. En 1932 dio inicio a la publicación de la revista *Esprit* de orientación ecuménica y en la que escribieron colaboradores de la talla de Jacques Maritain, Raymon Aron, Georges Bataille, Georges Bernanos, Camilo José Cela, Yves Congar, Jean Danielou, Jean Guilton, Emmanuel Lévinas, Claude Lévi-Strauss, Henri de Lubac, Georg Lukacs, Gabriel Marcel, Francois Mauriac, Edgar Morin y Maurice P. Teilhard de Chardin.

Las ideas de Mounier estuvieron muy influenciadas por el pensamiento de Péguy y de los místicos españoles. Crítico del materialismo capitalista como del ateísmo exaltaba la centralidad de la persona en relación con el mundo, al mismo tiempo que estimulaba la relación

de Louis J. Lebret.<sup>36</sup> Este primer núcleo orgánico de cristianismo de izquierda tuvo un peso limitado dentro del partido, con escasa inserción en el interior pero logró una fuerte su irradiación en los sectores juveniles, la Liga Humanista<sup>37</sup> y el clero joven. En segundo lugar, el dirigente cordobés Horacio Sueldo, con mucho apoyo en el interior del país, iba gestando lo que luego se conocería como la "línea de apertura", promoviendo el acercamiento con los peronistas proscriptos.<sup>38</sup>

Tampoco los católicos nacionalistas pudieron articular diagnósticos afines dentro de su propio seno en la medida que algunos sectores se alinearon dentro del antiperonismo "tolerante" y otros se atrincheraron en una postura que repudiaba íntegramente el encuadre del orden político en curso. Entre estos últimos optamos por introducir al que se expresó a través de la revista *Combate* indisolublemente ligada a la iniciativa fundacional de Jordán Bruno Genta y sus discípulos más cercanos. A propósito de su larga trayectoria en las filas del nacionalismo católico recordemos el rol desempeñado como Rector Interventor de la Universidad Nacional de Litoral (en la que ejercía la docencia desde 1935) después del Golpe Militar del 4 de junio de 1943. El giro populista y el ascenso de Perón condicionaron su retiro a ámbitos privados hasta la década del 1960, en que retomó la docencia en la Universidad Católica de San Juan.<sup>39</sup> Fue precisamente en esos foros privados en los que Genta dictaba sus cursos de filosofía y política donde se formaron varias

---

de los católicos con el mundo secular y ponderaba la valoración de la pobreza material como opción de vida cristiana.

<sup>36</sup> Dominico francés cuyas ideas sociológicas y concepción de la economía tuvieron gran influencia en los ambientes católicos y no católicos con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial. Había fundado el movimiento "Economía y Humanismo" en 1941. Su concepción humanista e integral de la economía se preocupó por dar respuesta a la desigualdad del desarrollo económico entre los países como entre las distintas actividades imperantes en el interior de éstos. De ahí que sus opiniones fueran recogidas por muchas instituciones especializadas en dicha temática a nivel internacional y se abrieran centros inspirados en sus ideas en varios países de América Latina.

<sup>37</sup> La Liga de Estudiantes Humanistas fue fundada por Ludovico Ivanisevich Machado en 1950. Aunque muchos de sus cuadros provenían de la ACA sus ideas y modalidad de inserción dentro del catolicismo se mostraron muy permeados por la influencia de Maritain, Lebret y Mounier. Ver: Habegger, Norberto. "Apuntes para una historia.", en: Armada, Arturo - Mayol, Alejandro - Habegger, Norberto. *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires. Editorial Galerna, 1970, pp. 97-157.

<sup>38</sup> Ver Habegger, Norberto. "Apuntes para una historia", Op Cit. y el análisis de Forni, Floreal: "Catolicismo y Peronismo (III). Del aggiornamento a las vísperas (1955-1969)", en: *Unidos* N° 18. Año VI. Abril de 1988, pp.120-144.

<sup>39</sup> Más datos sobre su trayectoria pueden encontrarse en: Zanatta, Loris. *Perón y el mito de la Nación católica...* Op. Cit. y en Caponetto, Mario. *Combate (1955-1967). Estudio e Índices*. Buenos Aires. Instituto Biliográfico "Antonio Zinny". 1999.

generaciones de nacionalistas. Todo ello pese a que sus predilecciones por tópicos aristotélico-tomistas y ciertos rasgos de su personalidad, lo ubicaban - como subraya Zuleta Álvarez-, en un lugar aislado dentro del nacionalismo argentino.<sup>40</sup>

Con el doble propósito de manifestar su oposición al peronismo derrotado como al gobierno militar surgido tras la crisis de noviembre, *Combate* salió a la luz pública el 8 de diciembre de 1955, y cerraría su aparición en junio de 1967.<sup>41</sup> En el editorial de su número de presentación titulado "Nuestra Definición" se exponía con claridad en qué tradición se ubicaba la revista:

[...] "1- **Somos católicos** y queremos serlo en todo, en el pensamiento, en la decisión, en los afectos, en las pasiones, en las preferencias, lo mismo en la conducta pública que en la privada. 2- Y dentro de la universalidad de esa filiación divina, **somos nacionalistas**, con un nacionalismo atemperado por el catolicismo, tal como fue siempre el auténtico nacionalismo argentino. [...] 3- **Somos jerárquicos en todo**. Queremos ver restablecidas las jerarquías espirituales y naturales que están profundamente subvertidas por la acción masónica y comunista, el PS, por el liberalismo o laicismo en todas sus formas, protestantismo, judaísmo, espiritismo, materialismo, pragmatismo, existencialismo, feminismo, muchachismo y obrerismo. Queremos ver restablecida la primacía espiritual de la Iglesia Católica, tanto en el derecho escrito como en la costumbre de la República, primacía que deben reconocer incluso los no católicos, por razones históricas indiscutibles". [...] <sup>42</sup>

Este catolicismo nacionalista y jerárquico marcaba los límites respecto de sus enemigos, entre los cuales estaba el principio democrático. Afirmaba que no existía una verdadera tradición democrática en nuestra república en la cual antes de 1912 nunca se había ejercido el sufragio universal sino el gobierno de caudillos populares no surgidos de las urnas o miembros de la "oligarquía liberal y fraudulenta". Los únicos casos que se reconocían como

<sup>40</sup> Zuleta Álvarez, Enrique. *El nacionalismo argentino*. Tomo 2. Buenos Aires. La Bastilla. 1975, p. 764.

<sup>41</sup> Entre los colaboradores estables de la revista acompañaban los editoriales y las notas de Genta, los nombres de: Gustavo Martínez Zuviría; María Lilia Losada de Genta; Carlos Alberto Felici; Alberto R. Torre; Héctor Torre; Eulogio Carrizo; Arnoldo Cunietti Ferrando; Rogelio García Lupo y Raúl Villanueva. Fueron colaboradores ocasionales: Alberto Escurra Medrano; Julio Meinvielle; Leonardo Castellani (Jerónimo del Rey) y Walter Beveraggi Allende, entre los más destacados. La dirección de *Combate* fue desempeñada sucesivamente por: Antonio Rago (1955-1956) desde el n° 1 al 26; Carlos Alberto Felici (1957-1960) desde el n° 32 al n° 88 y Alberto Rubén Torre (1960-1967) desde el n° 89 al 140.

Ver: Caponetto, Mario. Op. Cit. p. 16.

“ensayos democráticos”, los gobiernos de Yrigoyen y de Perón, degeneraron en insoportables “tiranías demagógicas”, siendo la última mucho peor que la primera. Puede notarse que la lectura que hace *Combate* de lo político está sostenida en una base teológica que tornaba dificultosa concebir la escisión de la esfera religiosa de la esfera política. Resonaba en ello el eco del tradicionalismo español de Donoso Cortés y de Vázquez de Mella. De ahí su insistencia en sostener que en el fondo de toda cuestión política, social y economía subyacía una cuestión religiosa. No faltaron tampoco expresiones de admiración hacia el falangismo español, el régimen franquista y el corporativismo portugués de Oliveira Salazar<sup>43</sup>. Sin embargo, el énfasis de la revista se va desplazando en función de las distintas coyunturas de la actualidad nacional. Entre 1955 y 1958, predominan, según Caponetto, dos ejes principales: la convicción de la inviabilidad del sistema democrático a raíz del predominio electoral del peronismo y la radical oposición a todo aquello donde se detectara influencia masónica y liberal. No menos importante fue, sin embargo, la crítica incesante a los fundamentos políticos y filosóficos de la democracia liberal y a la noción de soberanía popular<sup>44</sup>.

Si los enemigos históricos de la Iglesia resultaban ser los mismos enemigos de la nación a la que sólo se le reconocía su matriz católica, el panorama se complicaba al comprobar que una porción importante del catolicismo había girado hacia la defensa de una tradición que el grupo de *Combate* consideraba irreconciliable con la fe católica. Por este motivo, Monseñor De Andrea<sup>45</sup> fue uno de los más denostados en las páginas de la revista, pero no faltaron tampoco fuertes críticas a Monseñor Franceschi, enrostrándole el abandono de un nacionalismo que tan sólidamente había defendido en las dos décadas precedentes.<sup>46</sup> La persistencia del núcleo antisemita del nacional-catolicismo de *Combate* se descargó incluso en el

---

<sup>42</sup> *Combate*. Nº 1. 8 de diciembre de 1955, pp. 1 y 2. Las negritas corresponden al texto original.

<sup>43</sup> *Combate*. Nº 1. 8 de diciembre de 1955, pp. 1 y 2.

<sup>44</sup> Caponetto, Mario. Op. Cit., pp. 22-23.

<sup>45</sup> Haciendo alusión a una conferencia que este prelado diera en el Círculo Militar en una nota titulada “Sospechosas coincidencias”, se lo acusaba de haber realizado graves afirmaciones contrarias al magisterio de Roma al vincular las ideas de libertad, igualdad y fraternidad propias del desarrollo de la democracia moderna con los principios defendidos por la Iglesia católica.

*Combate*. Nº 21, 1 de noviembre de 1956, p. 3.

<sup>46</sup> Ver: “Lo que va de ayer a hoy, Monseñor Franceschi paladín del nacionalismo argentino”, *Combate*. Nº 21. 1 de noviembre de 1956, p. 1

rechazo por el cambio de rumbo que se manifestó también en ese aspecto en el director de *Criterio*, quien se mostraba más proclive que antaño al acercamiento interreligioso.<sup>47</sup>

Al igual que otros nacionalistas antisemitas de raíz católica, los argumentos de *Combate* partían de la difundida idea de que el judaísmo, la masonería y el comunismo eran variantes de un mismo fenómeno que se extendía temporalmente desde la Reforma Protestante a la Revolución Bolchevique. Al judaísmo se le atribuía la paternidad de todas las iniciativas históricas anticatólicas, de ahí la lectura conspirativa de considerarlo una fuerza omnipresente y permanente al acecho contra las sociedades cristianas. A su vez, los “católicos democráticos” eran definidos como incautos que se habían dejado seducir por una noción jacobina equívoca en vez de sostener la noción agustina que era la única en la que debían reconocerse los hijos de la Iglesia.<sup>48</sup>

A medida que se evidenciaba el mayor protagonismo de los partidos, incluidos los de inspiración católica, la posición de *Combate* y más especialmente la de su fundador fue remarcar el “juego imposible” que significaba una salida electoral excluyente del peronismo. Tal vez por eso no dudaba en afirmar que la única solución posible a esta encrucijada debía ir de la mano de una dictadura militar y católica que sepultaría tales contradicciones:

*[...] De las dos soluciones electorales: -demagogia peronista u oligarquía fraudulenta- no sabemos cuál es peor ni más funesta para la patria. Por nuestra parte, rechazamos a las dos porque son liquidadoras. Tampoco es posible prolongar una dictadura militar cada vez más opresiva en nombre de la Democracia y de la Libertad; es un contrasentido tan absurdo tan imposible, como un cuadrado redondo. No queda más que la solución nacionalista: católica, jerárquica, militar y rigurosa. Hay que pensar en la Patria antes que en la Democracia; hay que pensar en los deberes antes que en los derechos; hay que pensar en el Bien Común antes que en las elecciones.” [...].<sup>49</sup>*

Pero ante tan categórica certeza nos cabe preguntarnos ¿a quiénes estaba interpelando este discurso que reafirmaba principios que incomodaban

<sup>47</sup> “Malandanzas de un Monseñor”, *Combate*. Nº 13. Julio de 1956, p. 2

<sup>48</sup> Ver: “¿Catolicismo o Democracia Jacobina?”, en: *Combate*. Nº 3. 5 de enero de 1956, p. 2; “Católicos reformistas”, en: *Combate*. Nº 3, pp. 3 y 4 y “Como entonces”, en: *Combate*. Nº 6. 1 de marzo de 1956, pp. 3 y 4.

<sup>49</sup> Genta, Jordán B. “Electoralismo es peronismo”, en: *Combate*. Nº 15. 2 de agosto de 1956, p. 1.



de sobremanera al grueso del universo católico? Al carácter de cierta excepcionalidad que las ideas de Genta representaron dentro del nacionalismo católico, se añade el hecho de que *Combate* fue una publicación que a lo largo de sus 11 años de vida tuvo una tirada promedio de 1000 ejemplares y su circulación fue más bien restringida. Se trató de una revista que se vendió escasamente pues tuvo poca distribución en los puestos callejeros de diarios y revistas y se envió selectivamente a ciertos ámbitos de la Capital Federal y el Interior del país. El sistema de suscripción y la venta a la salida de misa de algunas iglesias porteñas fue la forma predominante para dar a conocer las ideas de este grupo. Las donaciones fueron, sin embargo, una de las mayores contribuciones para asegurar la supervivencia de la revista.

La Iglesia y las F.F.A.A. fueron los destinatarios privilegiados de la prédica de *Combate*. El tono militarista de su discurso recreaba la estrategia lugoniana de convocar al Ejército por reconocerlo como aquella institución que siendo fundante de la nación debía ejercer pues su responsabilidad de actuar como la garante suprema del orden republicano subvertido por los males que introdujo la democracia liberal. Pero, a diferencia de Lugones, el militarismo de *Combate* estuvo mediado -por lo menos en estos años- por un catolicismo que reparaba en la noción de guerra justa, la exaltación del arquetipo social del soldado cristiano y en la tradición mariana tan representada en el imaginario militar. Pensamos que fueron acontecimientos muy posteriores: los golpes militares de 1966 y 1976, los que exacerbaron los planteos militaristas por sobre los católico-doctrinarios, alterando el equilibrio inicial, en detrimento de la concepción religiosa.<sup>50</sup>

En lo que hace a su relación con la jerarquía, a pesar de su pretensión de asumirse como guardianes de la ortodoxia y el Magisterio de la Iglesia, las relaciones de Genta y su grupo con esta institución fueron débiles y no faltaron opiniones que mostraron su desacuerdo ante las modalidades concretas con que muchos de los prelados asumían su misión pastoral. No obstante, y a diferencia de los comportamientos laicales que denunciaban, optaron por disimular estas diferencias subordinándose a los dictámenes de los

---

<sup>50</sup> El influjo de *Combate* y las ideas de Genta en las F.F.A.A., particularmente en la Aeronáutica, desde el enfrentamiento ente azules y colorados hasta la Guerra de Malvinas es analizado por Mario Caponetto en el estudio ya consignado.

documentos eclesíasticos y reafirmando la autoridad clerical dentro de la Iglesia.<sup>51</sup> Se establecía una distinción entre un clericalismo dogmático -al que debían someterse todos los católicos por las razones señaladas- y un clericalismo político cuyo peligro era la intromisión en la política de partidos. No lo era en cambio, participar en la política orientada al bien común como era el ejemplo de la AC y de la sindicalización obrera católica o de cualquier otra organización que se propusiera llevar la conciencia católica a todas las manifestaciones de la vida. Ese no era el caso de aquellos que, por el contrario, se mostraban más reacios a limitar su adscripción católica a una representación de carácter estrictamente confesional, como los estudiantes de la Liga Humanista. Desde una posición que rechazaba toda aceptación de los principios democráticos que había instalado la Reforma de 1918 en los claustros universitarios, se instaba a la juventud universitaria católica a retirarse de la Federación Universitaria Argentina (FUA) y retomar su defensa de la Iglesia como católicos intransigentes.<sup>52</sup>

Veamos ahora cómo actuaron las autoridades eclesíásticas ante este estado de crispación, de animosidad facciosa y de fuegos cruzados entre los católicos.

El trienio comprendido entre 1955 y 1957 es tal vez uno de los períodos más densos en lo que hace a los pronunciamientos doctrinarios del Episcopado argentino, que emitiría reiteradas declaraciones de exhortación a la unidad, de obediencia a los dictámenes del Magisterio, así como, advertencias concretas ante posibles desviaciones por parte del "humanismo integral".

En su Pastoral Colectiva "Llamado a la Unidad de los católicos", del 21 de octubre de 1955, se señalaban los "dos graves peligros para la unidad sagrada de los católicos": la "descristianización del catolicismo" y la "desclericalización del catolicismo". Se advertía sobre el serio riesgo de adherir al *humanismo integral* pese a su inspiración cristiana y teocéntrica ya que se trataba de una posición que manifestaba su desapego a la teología dogmática y a la estructura jerárquica de la Iglesia católica<sup>53</sup>. Si se reconocía la legitimidad de las actividades de los católicos en el campo de la política y del apostolado

<sup>51</sup> "El clericalismo ¿qué es?", en: *Combate*. Nº 6. 1 de marzo de 1956, p. 2.

<sup>52</sup> *Combate*. Nº 3. 5 de enero de 1956, pp. 3 y 4.

<sup>53</sup> *La Nación*. 22 de octubre de 1955 y *Criterio*. Nº 1247. Noviembre de 1955.

social, en ningún caso podían poner en tela de juicio la estructura piramidal de la Iglesia ni la subordinación de los laicos a sus respectivos obispos. Se insistía en la distinción de las actividades propias de los partidos con las de la ACA que seguía siendo desde la perspectiva episcopal la institución privilegiada para el trabajo de los laicos.

[...] *“es menester precaver a vuestros colaboradores laicos de la Acción Católica y a nuestros fieles que se cometería grave error de consecuencias funestas si se debilitaran las filas de la Acción Católica, para llenar las filas de los partidos políticos, pensando que la actividad organizada de los mismos es de mayor importancia y de mayor urgencia que la actividad apostólico-social. No lo es ni lo será nunca para la Iglesia ni para la patria”.*  
[...]<sup>54</sup>

El mismo Cardenal Antonio Caggiano, que presidía provisoriamente la Comisión Permanente (CP), hizo llegar sus comentarios sobre dichas pastorales al director de *Criterio*, señalando que en modo alguno se trataba de condenar determinadas actitudes ni instituciones concretas o personas, sólo señalar errores para llamar a la reflexión de todos los católicos con vistas a enfrentar los enormes desafíos que la nueva situación del país les estaba exigiendo<sup>55</sup>. Aunque, en efecto, como señalaba Caggiano en esa carta, el inicio de una nueva etapa para el catolicismo argentino era un dato objetivo de la realidad, ella traía consigo, sobre todo por parte del laicado, un cuestionamiento importante a la fuerte impronta clerical que la jerarquía seguía reivindicando. Además, esos católicos fervorosos, interpelados por la jerarquía para asumir sus “puestos” en el apostolado social, tenían sus propios proyectos acerca de cómo abordar la inserción en el mundo del trabajo. Pensaban, por el contrario que su mayor apertura hacia este universo, como también hacia el de las universidades y de otros ambientes no confesionales, lejos de descristianizarlos, los interpelaba a vivir más rigurosamente su fidelidad al mensaje del Evangelio.

<sup>54</sup> “Declaraciones y orientaciones del Episcopado argentino sobre las actividades autónomas de los católicos en el campo de la política”, en: *Criterio*. Nº 1248. 24 de noviembre de 1955, p. 860.

<sup>55</sup> “Sobre las últimas pastorales del Episcopado Argentino. Carta del Cardenal Antonio Caggiano al Director de *Criterio*”, en: *Criterio*. Nº 1249-50, número extraordinario de Navidad. Diciembre de 1955, p. 943.

#### 4. La presencia clerical en el mundo obrero después del peronismo

Las favorables transformaciones introducidas por el peronismo en la situación de las clases trabajadoras fueron un factor decisivo para la emergencia de un catolicismo social renovado, aunque no lo suficientemente maduro para enfrentar las fuertes tensiones de clase que se agudizaron en la Argentina a partir de 1955. La importancia de identificar las fuentes y las líneas que convivían en él no radica tanto en los resultados obtenidos en el terreno de las políticas sociales impulsadas desde los ámbitos eclesiásticos, sino en sus derivaciones posteriores. Es decir, en lo que fueron una década más tarde las iniciativas organizacionales que aunque nacidas en el seno de movimientos laicales ligados a la Iglesia, rebasaron sus límites para dar el salto hacia formas de militancia más radicalizadas. O bien, de aquellas otras que permanecieron en ella buscando legitimarse -después del Concilio Vaticano II- a través de nuevas experiencias clericales que exploraron al límite la "opción por los pobres".

Precisamente, fue en el ámbito del clero donde las consecuencias de la fractura Iglesia/peronismo suscitaron reacciones de preocupación asociadas a la percepción de que los sectores populares albergaban un anticlericalismo nacido del lugar protagónico que la Iglesia había tenido en el derrocamiento de Perón.

Un manifiesto firmado por trescientos curas cordobeses daba cuenta del ánimo prevaleciente en un sector del clero que no participaba del estado de exultación que el resto del activismo católico de esa provincia:

*[...] "es la verdad, -dolorosa verdad- que los sacerdotes estamos siendo señalados, en nuestra propia patria civilizada y cristiana, como sujetos nocivos e indeseables por la convivencia social, y esto, en fuerza quizá de una campaña tan innoble como cobarde: 'Clero asesino', 'Clero oligarca', 'antiobrero', 'Curas malditos'." [...]*<sup>56</sup>

Desde mediados de la década del '30 y durante los años '40 el catolicismo social había insistido en la idea de que no era posible luchar contra

<sup>56</sup> *Criterio*. Nº 1249 -1250, número Extraordinario de Navidad. Buenos Aires. Diciembre de 1955.

el comunismo si no se aplicaba al mismo tiempo la justicia social, a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia. El peronismo, a pesar de que postulase su filiación a esa misma concepción de lo social, había consolidado un sindicalismo de masas cuya dinámica respondía en escasa medida al modelo imaginado por el catolicismo social al asimilarlo a una ideología de partido. Sin embargo, había posibilitado, también, la identificación de las bases obreras con un movimiento reformista con una cosmovisión nacional y cristiana. De manera que había obrado como un antídoto contra las ideologías de izquierda. Y lo que es más importante aún: había dignificado a la familia obrera en cuanto al mejoramiento de sus condiciones de vida material.

Unos de los mayores condicionamientos que debió enfrentar el catolicismo argentino a partir de 1955, fue el de tener que depositar su confianza en aliados de los cuales siempre había sospechado: los partidos políticos, y más aún, su fuente de inspiración, la democracia liberal. De ahí que, como ya vimos, surgiera en los debates la apelación a una concepción de la democracia en clave organicista más que contractual.

Desde la sección "Comentarios" de la revista *Criterio*, al mismo tiempo que se reconocía la legitimidad de la "Revolución Libertadora", se expresaba también que la libertad no era el único anhelo del pueblo argentino, que más bien estaba polarizado entre un sector que valoraba por sobre todo la libertad y otro que se aferraba a la justicia social a tal punto que era capaz de arrojar por la borda la libertad conseguida en septiembre de 1955.

*[...] la sed de libertad suscitada como contragolpe por la dictadura ha sido saciada, pero el hambre de justicia creado positivamente por el mismo dictador en el seno del pueblo obrero aún subsiste y quizás, se ha agudizado en los últimos meses. Es deber de todos cooperar seriamente en procura de una consigna, pero no exagerada satisfacción de estos anhelos obreros. Empalagarnos con el manjar de la libertad conquistada e ignorar y subestimar el problema de justicia que aún perdura y que ha entrado en su faz crítica decisiva sería inevitablemente fatal: una nueva y más asfixiante tiranía sería el resultado de tan craso error. Caer de nuevo en la injusticia liberalista sería imperdonable, y significaría un paso atrás de consecuencias posiblemente desastrosas, para nosotros y quizás para Latinoamérica entera: Comunismo abierto." [...]*<sup>57</sup>

<sup>57</sup> *Criterio*. N° 1251. 12 de enero de 1956, pp.16-17.

Correspondía pues, más que antaño, que el catolicismo social ensayara repuestas que lograran canalizar las legítimas demandas de la clase obrera. Se trataba ahora de trabajadores dotados de conciencia de clase y de una filiación política definida que no iban a retroceder ni subordinarse tan sumisamente a la contraofensiva de las clases propietarias.

Por su parte, el fantasma de un comunismo al acecho no era percibido por todos como un callejón al que podía conducir únicamente la pertinaz obstinación del antiperonismo más furioso. El integrista Julio Meinvielle, no se había cansado de denunciar, entre 1948 y 1951, desde el periódico *Presencia*, que el peronismo había fomentado nocivamente un obrerismo que era potencialmente revolucionario y que al que definía como un "marxismo criollo".<sup>58</sup> Hacia 1956, al mismo tiempo que participaba de un espacio de renovación inserto en el mundo obrero como eran las "*Semanas de estudio de asesores de la Juventud Obrera Católica*" (JOC), continuaba evaluando la experiencia peronista desde una perspectiva que se mostraba más bien distante del tono manifestado por los colaboradores de *Criterio* como de la mayoría de los asesores federales de la JOC, cuyas discusiones y posturas analizaremos posteriormente. Sin dejar de reconocer que en el terreno social el peronismo otorgó al obrero argentino conciencia de su dignidad, Meinvielle criticaba la política económica implementada tanto por la supuesta dilapidación de recursos como por haber promovido a la clase trabajadora a costa de la economía argentina y de los sectores medios.<sup>59</sup> Por el lado de la política estrictamente sindical, Meinvielle estaba dispuesto a conceder al peronismo la legitimidad de la unificación e incluso hasta la justificación de ciertos excesos impuestos a costa de la libertad de sindicalización preferida por la Iglesia, en la medida en que fue el medio más eficaz para sepultar las aspiraciones de los dirigentes anarquistas y comunistas. Sin embargo, el peronismo no había respetado -en su opinión- dos condiciones fundamentales para una política auténticamente favorable a la clase trabajadora: que los sindicatos fueran verdaderas agrupaciones gremiales y que los intereses de la clase obrera se

---

<sup>58</sup> Ver Forni, Floreal: "Catolicismo y Peronismo (II)." en: *Unidos* N° 17. Año V. 1987, pp.196-216.

<sup>59</sup> Meinvielle, Julio. "El fenómeno peronista y la masa trabajadora. ¿Qué encontró, realizó y dejó el peronismo?", en: *Notas de Pastoral Jocista*, Año X, Buenos Aires. Marzo-abril de 1956. Tercera Semana de Estudios de Asesores de la JOC, p.77.

armonizaran con los valores económicos, cívicos y espirituales de la nación.<sup>60</sup> A pesar de que el peronismo no se apoyó expresamente en ninguna ideología, al sobredimensionar el lugar y el valor del trabajo manual oponiéndolo al de los otros sectores sociales como enemigos, no hizo más que aceptar el principio fundamental del marxismo, es decir de la lucha de clases, al trasladar el poder social a manos obreras.<sup>61</sup> La caída del peronismo no alejó el peligro comunista, de ahí que Meinvielle advirtiera que este último podía expandirse si el programa económico de la "Revolución Libertadora" no respetaba las conquistas económicas alcanzadas por los trabajadores. Tampoco habría pacificación si no eran respetadas las organizaciones sindicales, devolviendo a los trabajadores sus sindicatos, sus dirigentes y la misma CGT, en vez de ponerlas en manos de partidos que no eran representativos de la masa obrera argentina. ¿Qué debía hacer el clero frente a este panorama? Para Meinvielle se trataba de un momento único en la historia de los trabajadores argentinos. Instaba a que el clero fortaleciera su presencia pastoral entre los trabajadores que sufrían persecución aplicando en dichos ambientes la concepción cristiana de la justicia, ganando terreno ante la prédica marxista.<sup>62</sup>

En esta preocupación cada vez mayor evidenciada por el clero respecto de la situación de la clase trabajadora, observamos una superposición de influencias donde se entroncan la Doctrina Social de la Iglesia, con los ecos que ciertas discusiones de lo que comenzó a definirse como el "progresismo católico" planteaban en Europa y la particularidad que la experiencia peronista había significado para la clase trabajadora argentina.

Desde el año 1949, aparecieron reflejados en las páginas de *Criterio* los debates europeos respecto de la inserción de los sacerdotes obreros en el mundo proletario, principalmente en Francia. Esta experiencia tuvo su origen en el impacto que la ocupación alemana había producido entre los católicos. Numerosos militantes laicos, prisioneros de guerra o reclutados para el Servicio de Trabajo Obligatorio (STO) se vieron sumergidos en el universo asfixiante de los campos de trabajo nazis. Allí convivieron con sacerdotes y seminaristas que padecían de la misma suerte, un puñado de los cuales se habían hecho

---

<sup>60</sup> Meinvielle, Julio. Op. Cit., p. 85.

<sup>61</sup> Meinvielle, Julio. Op. Cit., p. 86.

<sup>62</sup> Meinvielle, Julio. Op. Cit., p. 92.

detener “voluntariamente” ocultando a sus captores su identidad sacerdotal con el fin de desarrollar su apostolado en ese espacio. Nació así -como afirma Étienne Fouilloux- un inédito cortocircuito entre la condición obrera y la del sacerdote.<sup>63</sup>

Los textos testimoniales del jesuita Henri Perrin en su *Diario de un cura-obrero* en Alemania (1945) y luego del dominico Jacques Loew en *Misión proletaria* referida a su labor pastoral entre los trabajadores portuarios de Marsella (1946), contribuyeron a moldear y materializar una presencia sacerdotal con un objetivo misional dotado de un perfil social más específico.

Por su parte, ya desde 1943, bajo los auspicios del Cardenal Suhard, Arzobispo de París y del Abad Godin (uno de los autores del emblemático libro *Francia: ¿país de misión?*), había comenzado la Misión de París. A ésta se ligó pronto la Misión de Marsella. Parte de la novedad de esta experiencia fue el hecho de que los sacerdotes se emplearan en trabajos asalariados, los cuales, sin embargo, no superaban la centena al momento de su sanción acaecida en 1954.<sup>64</sup> Asimismo, participaban de esta misma visión eclesial otros sectores del clero que no realizaron directamente trabajo a cambio de un salario y comunidades de laicos en las cuales algunos de sus miembros habían decidido también asumir la condición de vida obrera. Los más conocidos fueron los casos de J. Loew, en La Cabucelle, (Marsella) y el de Madelaine Delbrêl en d' Ivry-sur Seine y el de A. Depierre en Montreuil, retratados en la novela de Gilbert Cesbron “Los santos van al infierno”, publicada en 1952.<sup>65</sup>

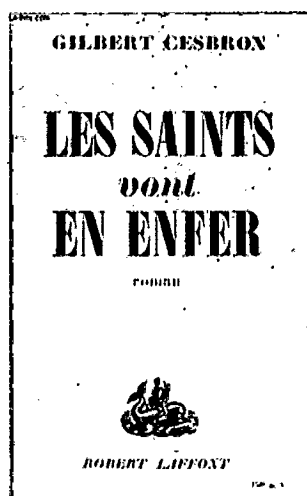
<sup>63</sup> Fouilloux, Étienne. “‘Fille aînée de l' Église’ ou ‘pays de mission’? (1926-1958)”, en: Le Goff, Jacques et Rémond, René (dir). *Histoire de la France religieuse. T. 4 : Société secularisée et renouveaux religieux (XXe siècle)*. París. Éditions du Seuil, 1992, pp. 130-252.

<sup>64</sup> Un excelente estudio específicamente referido a los orígenes y desarrollo de los curas obreros en Francia es el libro de Poulat, Émile. *Naissance des prêtres-ouvriers*. París. Casterman, 1965.

<sup>65</sup> Fouilloux, Étienne. Op. Cit.



Figura 4. Libro de Gilbert Cesbron:  
*Los santos van al infierno*, 1952.



A pesar de la sanción de los curas obreros en 1954, la literatura referida al tema circulaba en los seminarios argentinos donde comenzó a manifestarse un fuerte interés por este tipo de experiencias pastorales que sin embargo sólo se implementaron después del Concilio Vaticano II en algunas diócesis del país.

En 1953, se reproducía en *Criterio* una nota de Jean de Fabregues titulada "El drama de los sacerdotes obreros en Francia", donde defendía la salvaguarda de la unidad de la Iglesia y la subordinación de sus miembros a las decisiones de la jerarquía enfatizando el carácter magisterial de los actos disciplinarios. Argumentaba que bajo el bien intencionado propósito inicial de recuperar un universo que se había divorciado de la Iglesia, los sacerdotes obreros quedaron atrapados por un conocimiento del mundo impregnado de un mensaje racionalista que rechazaba toda participación espiritual. No pudieron sustraerse al influjo del marxismo.<sup>66</sup>

Si acaso, como hipotetiza Fouilloux, la condena papal a los curas obreros fue menos impactante al interior del catolicismo francés que lo que había sido la condena de Action Française en 1926, la repercusión fuera de los espacios católicos fue mayor como se comprueba al evaluar la cobertura de prensa de *Le Monde* o *Temps*. En efecto, pese a la modestia cuantitativa de la experiencia, el Vaticano temía desde el inicio el alejamiento de las prácticas

habituales del sacerdote. La luz de alerta ya se había encendido en 1952, cuando las audacias reales o supuestas de los curas obreros aparecían reflejadas ya fuera en la novela de Cesbron como en el arresto de dos de ellos luego de una violenta manifestación contra el general norteamericano Ridgway. Se sucedieron así una serie de medidas restrictivas a lo largo del segundo semestre de 1953: prohibición de estancias de seminaristas en las fábricas; cierre del seminario de la Misión de Francia, recientemente transferido a Limoges y retiro de los religiosos del trabajo. Finalmente, Roma impuso cuatro condiciones para continuar la experiencia, que en realidad significaban su supresión de hecho: tres horas de trabajo diario como máximo, abandono de los mandatos sindicales, mayor dedicación al espacio parroquial y disolución de la coordinación nacional establecida espontáneamente.<sup>67</sup>

Ya en el marco de la crisis y de la sanción de los sacerdotes obreros, en 1954, se publicaba en *Criterio* otro artículo referido al tema por parte de André Vincent, O.P., un colaborador de Montevideo, y titulado "De los sacerdotes obreros a los sacerdotes de la misión obrera". Con el objeto de echar luz a la mayoría de los católicos para que comprendieran en qué consistía la decisión del Episcopado francés de poner límites a dicha experiencia, se relataba la historia del primer cura obrero de Francia, el padre Loew, para demostrar también cómo posteriormente algunos curas obreros confundieron su rol sacerdotal al asumir tareas que sólo corresponderían a los laicos. Vincent repasaba los argumentos de la Conferencia del Arzobispo de París, el Cardenal Feltin, señalando los errores fundamentales en los que cayeron los sacerdotes obreros: principalmente su concepción de la tarea misionera como una asimilación a la clase obrera y su idea equívoca de la noción de Iglesia y del sacerdocio. Y concluía afirmando:

[...] *"La palabra 'sacerdote obrero' debe desaparecer del vocabulario católico. Se prestaba demasiado fácilmente al trágico error de un sacerdocio totalmente envuelto por la condición obrera y como sepultado en ella. En virtud de su sacerdocio, el sacerdote se compromete y queda libre en medio de su compromiso; vive su trabajo de obrero como sacerdote, obrero después, y por eso más sacerdote. Por lo cual los sacerdotes que se dedican al apostolado en el medio obrero se llamarán*

<sup>66</sup> *Criterio*. N° 1198. Buenos Aires. 22 de octubre de 1953, pp. 791-792.

<sup>67</sup> Para conocer más detalles de esta crisis véanse los trabajos ya consignados de Fouilloux y Poulat.

*no 'sacerdotes obreros' sino 'sacerdotes de la misión obrera'. 'Ser sacerdote' y ser 'obrero' son dos funciones y dos condiciones de vida diferentes, imposible de reunir en una sola persona'. Estas pocas palabras del cardenal Lienart resumen el drama de los 'sacerdotes obreros'." [...]*<sup>68</sup>

A través del seguimiento de esta situación de crisis que atravesaba el catolicismo francés, *Criterio* cumplía la doble función de estar al día en materia de los debates más cadentes acontecidos en la Europa católica y la de inclinar la balanza hacia la línea oficial adoptada por el Episcopado francés y finalmente, por las autoridades romanas, lo cual reafirmaba la posición doctrinaria tradicional en la revista durante la época de Franceschi.<sup>69</sup> No obstante, la atención prolongada al tema de las modalidades de inserción del clero en el mundo obrero no se reducía exclusivamente a problemas que se circunscribieran al campo intelectual.

Aunque minoritarias, ya existían en el ámbito local iniciativas de pastoral obrera surgidas a la luz de las experiencias europeas. Aquí también, los católicos sociales se dirimían entre tres opciones posibles de inserción en la clase obrera: el sindicalismo cristiano, la AC especializada y la misión popular bajo la égida sacerdotal. Mientras las dos primeras alcanzaron cierto auge, en el tercer caso, las pocas iniciativas resultaron abortadas por el duro golpe del caso francés, pero resurgirían después del Concilio Vaticano II.

Precisamente, la opción por el sindicalismo cristiano es señalada por Michael Burdick como uno de los tres pilares del activismo católico gestado al calor del enfrentamiento con el peronismo. Se trató del movimiento que se nucleó en torno a la Acción Sindicalista Cristiana (ASA). Si bien fue fundada oficialmente en octubre de 1955, su formación se gestó previamente en el clima conspirativo de movilización de la ofensiva católica contra Perón.<sup>70</sup> Muchos de sus cuadros originales provenían de la JOC y de la ACA. Aunque no se trataba de una organización confesional, la ASA contó con supervisores sacerdotales y muchos de los instructores de su Instituto de Formación Social y Sindical eran jesuitas: Ramón Dorrego; Ismael Quiles; Enrique Fabri; Egidio Esparza, o influyentes laicos ligados a la ACA: Basilio Serrano; César Belaunde y

<sup>68</sup> *Criterio*. N° 1208. Buenos Aires. 25 de Marzo de 1954, p. 212.

<sup>69</sup> Ver *Criterio*. N° 1198. Buenos Aires. Octubre de 1953 y N° 1208. marzo de 1954.

<sup>70</sup> Los otros fueron en la opinión de este autor, el PDC y la Acción Católica de Dirigentes de Empresa (ACDE). Ver: Burdick, Michael. *For God an the Fatherland. Religion and the Politics in Argentina*. Albany. State University Of New York Press, 1995.

Francisco Valsecchi. Su Declaración de Principios (1956) abogaba por un "cristianismo socialmente aplicado" que se constituyera en una síntesis superadora de los postulados del liberalismo y del marxismo pero no se hacían referencias a la realidad nacional. Habegger señala que en el plano estrictamente gremial la ASA defendía el pluralismo sindical y se planteaba *"crear una clara conciencia social y un verdadero sentido de solidaridad entre la clase trabajadora con exclusión de todo partidismo político."*<sup>71</sup> Este rechazo al partidismo en lo gremial se complementaba con una postura democrática y pluralista en lo político que expresaba su distanciamiento del sindicalismo peronista. Alfredo Di Pacce fue uno de los dirigentes más renombrados en esta etapa.

Es recién en el contexto de la "Resistencia Peronista" y el mayor protagonismo asumido por el movimiento obrero durante las huelgas que lo enfrentaron al gobierno de Frondizi que se gestó un cambio significativo en el antiperonismo primigenio de la ASA. La muestra más visible de este giro fue su apoyo a la postura de que se reconociera una Central Única de Trabajadores. Cierta recambio dirigencial potenció la apertura de la ASA hacia el contexto latinoamericano cuando uno de sus cuadros, el dirigente metalúrgico Emilio Máspero, fue elegido delegado de la Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos (CLASC).<sup>72</sup>

Por el lado de la JOC, encontramos una de las experiencias más ricas en lo referente a los espacios de sociabilidad y las redes de individuos, mediadores y grupos que se formaron bajo sus principios o transitaron por algunas de sus instancias asociativas.

La JOC era una rama especializada de la Acción Católica fundada en 1925 por el sacerdote belga Joseph Cardjin. Con el objeto de dar una respuesta a lo que en palabras de Pío XI era el escándalo que significaba para la Iglesia haber perdido a la clase obrera desde el siglo XIX, la JOC fue organizada sobre la base de la concepción de un proletariado homogéneo y descristianizado. El propósito de la JOC era evangelizar a los jóvenes obreros no sólo en las fábricas, sino también en la calle y en sus lugares de esparcimiento. Su objetivo no era crear sindicatos cristianos sino formar a los obreros según los principios cristianos para luego conquistar el medio social. El

---

<sup>71</sup> Habegger, Norberto. Op. Cit. p. 105.

método de trabajo jocista se basaba en la pedagogía de la "Revisión de vida": Ver, juzgar, actuar. El punto de partida era pues el diagnóstico de la realidad y su análisis profundo para recién pasar a la acción. El método de la JOC significaba así, un cambio de óptica importante respecto del modelo italiano ya que la realización del apostolado no partía de dogmas o de la formación previa recibida en las parroquias sino de los problemas específicos de un ámbito pastoral concreto. Asimismo, acentuaba el ejercicio evangelizador por parte de los propios obreros, de ahí que nunca fueran fáciles las relaciones de la JOC y de sus asesores con la jerarquía, ya que se experimentaba una permanente tensión entre las líneas de acción decididas por sus militantes y las directivas de la institución.

Dispuesta a competir palmo a palmo con las organizaciones marxistas, la organización de la JOC era de carácter celular y estaba dirigida por sacerdotes asesores. La JOC formaba sus cuadros entre los jóvenes obreros y obreras cristianos que tuvieran entre 14 y 25 años de edad.<sup>73</sup>

Figura 5. "Trabajador... sin tí que será del mundo"  
 Afiche de la Juventud Obrera Católica Francesa (JOCF), 1948.



La JOCF fue fundada en 1927 por el sacerdote Georges Guerin quien había conocido la JOC en Bélgica y alentó a los trabajadores a militar en los sindicatos y a estudiar en grupo la Doctrina Social de la Iglesia.

Fuente: <http://archives.hauts-de-seine.net/archives/etat-des-fonds/archives-privées/joc/>

<sup>72</sup> Hacia 1964 la ASA se sumó al Movimiento Sindical Demócrata Cristiano y cambió su nombre por el de Instituto de Capacitación Social del Sur. (INCASUR). Ver Burdick, M. Op. Cit.

<sup>73</sup> *Boletín de la JOC Internacional*. N° 59. Enero-Febrero 1958. Bimestral. Número especial sobre el Manifiesto, pp. 36 y 37.

Entre los rasgos de originalidad nacidos en el seno de la JOC, Michel Launay, quien analiza el caso de la militancia jocista en Francia, subraya el carácter cristocéntrico de su espiritualidad, condensada en la concepción de Cristo como redentor del mundo y que en tanto hombre había sido un obrero carpintero. De allí derivó que en el nivel de lo sacramental, la misa jocista, las vigiliias jocistas y los comentarios de los evangelios preparados por los capellanes, tuvieran una gran centralidad. De comunión frecuente, las misas a las que asistían los jocistas se caracterizaron por la preparación de una liturgia muy diferenciada de las celebraciones practicadas en aquel entonces. La introducción del francés en detrimento del latín y la dinámica dialogal de aquéllas era algo muy excepcional en la Francia de fines de los años '20 y comienzos de los años '30. Durante esa década los jocistas expandieron este tipo de prácticas ampliando aún más el uso del francés, por ejemplo en ocasión de rezar colectivamente sus oraciones y formular sus plegarias.

En segundo lugar, dicha originalidad se manifestó también en la concepción pedagógica inculcada por Cardijn a sus seguidores. Aquél pensaba que la primera razón de ser del jocismo era hacer “una verdadera escuela”, pero “no una escuela artificial con cursos, lecciones y conferencias, sino esencialmente una escuela de aprendizaje del juicio, de mentalidad y de conducta”. El fin de esta pedagogía no era solamente disputarle al anticlericalismo obrero la formación de los jóvenes trabajadores que al salir de la escuela pública a los 13 años, aún no habían sido moldeados sólidamente. A la escuela de la vida la JOC oponía una escuela que imaginaba positivamente como protectora y correctiva. Para ello debía lograrse que los jóvenes se involucraran con “todo su ser”, lo cual sólo podía realizarse mediante una larga práctica de ciertas lecturas y de la internalización de ciertas conductas. ¿Qué mejor que la experiencia adquirida en la propia cultura y ambientes de la clase trabajadora para desarrollar un método acorde a una pedagogía que aspiraba extraer toda la potencialidad de esos jóvenes?

Por último, evalúa Launay qué cambios se detectan en ese núcleo de la espiritualidad jocista con posterioridad a 1945. Al igual que otros grupos del catolicismo francés, el estado de excepción provocado por la guerra, permitió que muchos militantes jocistas interactuaran con trabajadores afiliados al Partido Comunista y acusaran el impacto de haber traspasado una frontera

más imaginaria que real. Esta vez, el acento cristocéntrico de la espiritualidad jocista se concentró más aún en la lectura de los evangelios. El ejemplo de la prostituta samaritana o la petición del centurión romano salvado por su fe, daba lugar a una reflexión dirigida a demostrar que para Jesús no existían las barreras sociales, étnicas, morales ni de ninguna clase. Pero si estos paradigmas exaltaban la existencia de un "cristianismo inconciente", después de 1945, los jocistas sostuvieron la idea de un "cristianismo comprometido", lo cual podía traducirse en la adopción de un mayor compromiso temporal. Lejos de romper con su herencia, los jocistas la hicieron confluir en una suerte de transmutación sociológica e histórica, donde su faz política se articuló con otra más apegada a lo sacramental. La lectura de los textos evangélicos pasó a acentuar su contextualidad histórica, insistiendo en la vigencia del mensaje de Cristo y en cuán modernos seguían siendo sus propósitos. El Cristo redescubierto por los jocistas parecía conducir a una visión algo simbólica del fundador de la Iglesia y tendía un puente a una interpretación más laicizada del cristianismo. En suma, el discurso de Cristo aparecía como un mensaje revolucionario. Este viraje preanunciaba lo que Launey define como el "compromiso tercermundista" de la JOC. Tras del golpe de Estado que se produciría en Brasil, en 1964, la JOCF, generó una movilización sin precedente en sus filas, bajo el nombre "Brasil", organizando campañas a favor de la liberación de los presos políticos de esa dictadura, entre los cuales había numerosos miembros de la JOCB.<sup>74</sup>

En la Argentina, la JOC fue creada en 1940 siguiendo el modelo belga. Tras un período de crecimiento bastante rápido, alcanzó su madurez y también su crisis a mediados de la década del '50.

Además de los boletines de aparición bimestral dedicados a los trabajadores, a partir de 1945 comenzaron a publicarse las *Notas de Pastoral Jocista* cuya duración llegó hasta 1958 en que fue censurada por la jerarquía. Sin datos para los primeros años respecto de fundadores y colaboradores, la revista fue tomando forma e identidad definida desde 1949.<sup>75</sup> Pueden

<sup>74</sup> Launay, Michel. «La J.O.C. dans son premier développement» y Launay, Michel. «L' évolution de la spiritualité jociste après 1945», en Pierrard, Pierre - Launay, Michel - Treppe, Roland. *La JOC Regards d' historiens*. Paris. Les Éditions Ouvrières, 1984.

<sup>75</sup> Una detallada descripción acerca de la evolución y de los principales contenidos de *Notas de Pastoral Jocista*, cuya periodización adoptamos puede consultarse en Soneira, Abelardo Jorge.

identificarse tres etapas. Entre 1949 y 1951, el equipo de redacción estaba integrado por: Enrique Rau, Juan Carlos Ruta, Osvaldo Ganchegui y Lucio Gera. El padre Rau, asesor diocesano de la JOC platense constituía la figura principal del grupo hasta su alejamiento del *staff* permanente aunque no como colaborador al asumir como Obispo Auxiliar de La Plata en 1951. Durante esta primera etapa los temas cubiertos por la revista eran de carácter estrictamente religioso.

Entre 1953 y 1955, los padres Ganchegui -asesor general de la JOC- y Derudi -viceasesor general de la JOC- reemplazaron a Monseñor Rau en la dirección de *Notas*. La otra figura destacada durante este período fue la del padre Eduardo Pironio, formado en Roma y por aquel entonces profesor de Teología del Seminario de Mercedes, uno de los personajes más influyentes desde el punto de vista de la renovación sacerdotal de aquellos años. También se destacarían como colaboradores sacerdotes más bien jóvenes, algunos de ellos recién llegados del exterior como los padres Adúriz s.j., Trusso, Mejía, Gera, Angelelli, Viscovich; Mandrioni, Iriarte y otros.

A grandes rasgos, los temas de interés reflejados por *Notas* eran menos espiritualistas que en el período anterior y aparecían referencias concretas a la situación política nacional. La conciencia sobre la necesidad de renovar la esfera eclesial y dotar a los laicos de un rol de mayor protagonismo serían algunos de los que suscitaban mayor atención.

Precisamente, en el mismo momento que *Criterio* publicaba los artículos sobre los curas obreros, las *Notas de Pastoral Jocista* también se volcaban a opinar sobre el tema pero evidenciando una posición no condenatoria de aquella experiencia. En un número de 1953, el padre Norberto Derudi comentaba el libro de Gilbert Cesbron "Los santos van al infierno", recibido negativamente por la JOC francesa y belga. Su perspectiva pretendía debatir si el acceso de los sacerdotes a las masas debía hacerse a través de los laicos como intentaba la JOC o por vía directa como lo intentaron los sacerdotes obreros. Al mismo tiempo planteaba otra de las cuestiones que interesaba a



este sector del clero, que era qué tipo de pastoral adoptar. Por último, se señalaban los riesgos de un sacerdocio que se mundanizara en exceso.<sup>76</sup>

Al año siguiente, *Notas de Pastoral Jocista* publicaba también la “Carta Pastoral del Cardenal Feltin”, Arzobispo de París, en la que éste exponía las razones de la resolución del Episcopado francés de poner fin a la experiencia de los sacerdotes obreros y a la cual se anexaba la declaración de los cardenales Liennart, Gerlier y Feltin donde se explicitaban las nuevas condiciones requeridas para el ejercicio del apostolado sacerdotal en el mundo obrero. Dicha carta fue introducida por una breve nota de la redacción, donde si bien se reconocía el contexto diferente del apostolado sacerdotal en el caso argentino y el europeo, se afirmaba que la reproducción de la pastoral del Cardenal Feltin contribuiría a disipar las aristas literarias y escandalosas que según los editores acompañaron el caso en los medios periodísticos.<sup>77</sup>

¿Cuál podía ser pues el punto de conexión entre la problemática europea y la argentina que, como se reconocía desde la redacción, contextualizaban realidades tan diferenciadas?

La “nacionalización” de las masas peronistas significaba nada menos que su integración al universo de la “nación católica”. Por ese motivo, algunas figuras de larga trayectoria en su vinculación con el apostolado social en el mundo obrero, como Monseñor Caggiano, hubieron de continuar tras la caída del peronismo actuando como mediadores en los conflictos entre los sindicatos y los empresarios o con el mismo Estado. Se trataba de dejar abiertos los puentes de comunicación con los sindicatos peronistas que al igual que la Iglesia temían la penetración comunista. También de aumentar su influencia sobre los sucesivos gobiernos post '55, que ante la ausencia de otros canales de institucionalización de los conflictos, necesitaban de la intercesión de la Iglesia para hacer prosperar un consenso social cada vez más debilitado.

Al referirse especialmente a las posibilidades de inserción y crecimiento de la JOC en el medio local, el Cardenal Caggiano, hacia en 1954, un diagnóstico riguroso y realista a partir de las limitaciones organizativas y de recursos humanos existentes en la propia institución, al mismo tiempo que

<sup>76</sup> Derudi, Norberto. “Los santos van al infierno. Los sacerdotes obreros.”, en: *Notas de Pastoral Jocista*. Año VII. Buenos Aires. Mayo-junio de 1953, pp. 24-33.

<sup>77</sup> *Notas de Pastoral Jocista*. Año VIII. Buenos Aires. Marzo-abril 1954.

alentaba a sus asesores y a sus miembros a seguir el ejemplo de lo que había sido la experiencia -a su criterio exitosa- de la ACA. Las principales dificultades para el crecimiento de la JOC eran la escasez del clero y la multiplicación de actividades que el sacerdote realizaba impidiéndole dedicarse de lleno al mundo del trabajo.<sup>78</sup> Ante dicha evidencia, se imponía pues la renovación de las parroquias, en el sentido de emprender la formación de los laicos jocistas, quienes al igual que sus pares de la ACA serían una auténtica vanguardia cristiana destinada a enfrentar a los poderosos enemigos de la Iglesia y de los valores civilizatorios cristianos. Pero para poner en marcha tal emprendimiento era imprescindible conquistar al clero diocesano y regular, encargados de insuflar el impulso inicial a los jóvenes jocistas. Caggiano consideraba que la batalla contra el materialismo ateo se resolvería en el campo obrero en el cual necesariamente la Iglesia debía intervenir. Para defenderse del ataque comunista que acusaba a la Iglesia de identificación con el capitalismo y, en consecuencia, como enemiga de la clase obrera, Caggiano enfatizaba en que se asumiera la condena del capitalismo tal como lo imponía -según su lectura- la fe cristiana:

[...] *"Tenemos que evitar a toda costa, no por mera especulación calculista, sino porque así lo impone nuestra fe cristiana, todo lo que pueda dar la impresión de que, ante el capitalismo somos o indiferentes o despreocupados. ¿Qué decir de una actitud que pudiera ser o aparecer de*

<sup>78</sup> Un ex sacerdote que fue vice-asesor de la JOC desde poco después de su ordenación en 1949, recuerda la "falta de ambiente" obrero existente en algunas diócesis como el caso de San Juan donde inició su labor parroquial ligada a dicha entidad. Muy influenciado por lecturas como la revista "Heroica" de la Orden Paulina donde se publicaban notas sobre los curas obreros o del libro de Godin, *Francia ¿país de Misión?* decidió ser cura obrero. Sin embargo, esta última posibilidad recién se le presentó a fines de la década del '50, al recibir una autorización para inaugurar una pequeña comunidad inspirada en la idea de la "misión obrera", en la ciudad de Avellaneda. Tornar compatible la participación en la JOC con la vocación de ser cura obrero no era tan sencillo ni fácilmente aceptado por los jocistas. En un encuentro con los jocistas argentinos, el entonces sacerdote Fernando Portillo accedió a plantearle esta cuestión al mismo Joseph Cardijn:

[...] *"yo aproveché la salida del almuerzo, mientras hacía un ratito de distensión hasta que entrábamos al lugar. Lo veo al Cardenal, me le arrimé y le dije que quería hablar con él. Y entonces le pregunté: "Qu'est-ce que vous pensez des prêtres ouvriers?" (¿Qué piensa usted de los curas obreros?). Y yo creyendo que el tipo fervorosamente me iba a apoyar, que iba a apoyar la idea, me dice: "C'est un beau geste, mais pas de solution". Es decir que era una quijotada, un hermoso gesto, un gesto grandilocuente, pero nada más. 'C'est un beau geste mais pas de solution'. La solución son los jóvenes trabajadores, bla, bla, bla,... O sea como después lo comprendí, él veía la salvación de la clase obrera a través sólo del movimiento que él estaba haciendo, la JOC. Entonces para mí eso fue una lápida muy fuerte para sacarme de encima. Pero de todas maneras la superé, como todas las otras y seguí adelante". [...]*

Entrevista a Fernando Portillo, realizada por Claudia Touris en la ciudad de Buenos Aires en febrero de 2002.

*simpatía? Debemos ser enemigos declarados del capitalismo, porque 'como tal' ha sido y sigue siendo explotador sistemático, sin conciencia moral, calculador, y especulador en busca de mayores ganancias, sin tener en cuenta las injusticias y la miseria contra los obreros. He hablado del capitalismo como sistema, basado en las doctrinas materialistas y liberales económicas. No hay, no puede haber capitalismo cristiano nunca jamás."*  
 [...]<sup>79</sup>

Sin embargo, esta reflexión de Caggiano señalando la supuesta incompatibilidad entre el catolicismo y el capitalismo encerraba una enorme complejidad. No sólo porque en términos teóricos la Doctrina Social de la Iglesia no negaba el derecho a la propiedad privada y advertía al Estado sobre el avasallamiento que significaba enajenar este derecho de las personas, sino también porque históricamente se había ido cerrando esta brecha inicial entre la mentalidad católica y la mentalidad capitalista. Por último, el mundo de la segunda posguerra provocaría un viraje que reposicionó a la Iglesia al lado del bloque occidental. Allí la presencia hegemónica norteamericana coadyuvó a coaligar las ideas católicas y las recetas económicas neoliberales, no sólo en el mundo empresario, sino también, en ciertos grupos de las esferas eclesiales, sindicales y militares.

De todas maneras, el giro ideológico experimentado por las masas obreras a partir del peronismo era un buen punto de partida para el trabajo de la JOC. No tanto porque la Iglesia tuviera interés en retomar los fallidos y pretéritos proyectos de crear sindicatos confesionales, sino más bien con el fin de formar cristianos capacitados para actuar y dirigir los mismos, manteniendo su autonomía política.

Tras el derrocamiento del peronismo emergieron en la publicación jocista voces diversas que aunque mayoritariamente críticas, estaban en cierta consonancia con la postura del antiperonismo "tolerante". En el número de septiembre-octubre de 1955 se destacaba el contrapunto entre la carta de Monseñor Cardijn<sup>80</sup>, celebrando la "liberación" del país, con las reflexiones prudentes de la redacción, las opiniones del padre Ganchegui y las preguntas vertidas por Lucio Gera desde Alemania sobre la situación argentina y la nueva etapa en la que entraría necesariamente la Iglesia nacional. En el editorial

<sup>79</sup> Caggiano, Antonio (Cardenal). Op. Cit. p. 17.

<sup>80</sup> "Correspondencia. Una carta de Monseñor Cardijn. En: *Notas de Pastoral Jocista*. Año IX. Buenos Aires. Septiembre-octubre 1955, p. 44.

titulado "Dimensiones de nuestra responsabilidad", la redacción partía del reconocimiento de la responsabilidad que también le cupo a la Iglesia en el conflicto con el peronismo y que no todas las acusaciones que se le imputaron eran enteramente falsas. Se consideraba que el primer paso que debía dar la Iglesia ante la nueva situación era renunciar a "la pueril convicción de que nosotros hemos vencido". Más que lamentarse por el incendio de las iglesias se recomendaba a los cristianos analizar con detenimiento lo acontecido resaltando el lugar que la Iglesia había ocupado al nuclear a toda la oposición al régimen y advirtiendo sobre el odio con que gran parte de las masas seguían mirando a ésta. Se decía que no solamente los hombres de la institución habían estado ausentes de las realizaciones sociales sino también que carecían de una verdadera formación religiosa. Una impronta sacramentalista había predominado sobre una mayor presencia evangelizadora en las barriadas más populosas y más pobres.<sup>81</sup> A su vez, el padre Ganchegui desalentaba las conclusiones optimistas, ya que desde su visión la Iglesia estaba sola, pues sus aliados liberales pretendían, tras el derrocamiento de Perón, aislarla, retomar el laicismo y arrogarse los méritos de una lucha en la que no fueron los máximos protagonistas. Pero también estaba separada de las clases trabajadoras que más que nunca la miraban con desdén a causa de su responsabilidad en la caída de Perón. Esta situación sólo podría remontarse con una presencia sacerdotal activa en el medio obrero, multiplicando los núcleos y las secciones de la JOC.<sup>82</sup>

Entre 1956 y 1958, *Notas de Pastoral Jocista*, entraba en su tercer y último período del que surge el involucramiento cada vez mayor con la situación socio-política nacional, así como, las dificultades para alcanzar el éxito anhelado en el mundo obrero. Respecto de las figuras que más participaron en esta etapa de la publicación, mientras se alejaron Monseñor Rau y el padre Trusso, se incorporó como colaborador frecuente el padre Juan Santos Gaynor, al mismo tiempo que cobraron mayor protagonismo los sacerdotes Lucio Gera y Miguel Viscovich. Tras el alejamiento de Rau, el único

---

<sup>81</sup> *Notas de Pastoral Jocista*. Año IX. Buenos Aires. Septiembre-octubre 1955, p. 3.

<sup>82</sup> Ganchegui, Osvaldo. "Momento obrero", en: *Notas de Pastoral Jocista*. Año IX. Buenos Aires. Septiembre-Octubre de 1955, pp. 5-17.

Obispo que seguiría escribiendo para la revista fue Monseñor Pironio, quien a partir de 1956, pasó a ser el Vicario General de la Diócesis de Mercedes.

En la Tercera Semana Nacional de Estudios de los Asesores de la JOC, realizada a comienzos de 1956, y reproducida casi en su totalidad en sus exposiciones y debates en *Notas de la Pastoral Jocista*, participaron el Nuncio Apostólico Monseñor Zanín, el Arzobispo de La Plata Monseñor Antonio Plaza, el Obispo de San Nicolás Monseñor Silvino Martínez y 111 presbíteros de todo el país.<sup>83</sup>

Bajo el título de “Mi acción sacerdotal hoy”, se analizaba la evolución de la clase trabajadora argentina, antes, durante y después del peronismo. El fantasma del marxismo aparecía una vez más como uno de los mayores riesgos del que aún no se había librado la masa trabajadora. Por ese motivo, se juzgaba equívoca la política del gobierno provisional respecto de los sindicatos peronistas y de la CGT, ya que se partía de la ilusoria idea de que una vez caído el peronismo serían los propios obreros los que depurarían sus sindicatos de los sindicalistas desprestigiados a favor de aquellos auténticamente representativos. Al volver a politizar la CGT, el gobierno le allanaba el terreno al marxismo ante el descrédito de los partidos tradicionales.

Si lanzarse al apostolado obrero era el mandato que obviamente compartían todos los jocistas, las opiniones vertidas en los debates demostraban que las expectativas de unos y otros divergían. No sólo porque partieran de realidades parroquiales y diocesanas diferentes, sino también porque los resultados alcanzados hasta el momento eran bastante pobres como para revertir en un contexto aún más crítico para las filas católicas un escenario en el que los jocistas pudieran influir tan poderosamente.

Los interrogantes que se planteaban los asesores de la JOC se referían tanto a cómo instaurar formas organizativas más ágiles, como al modo de encarar las propuestas de reformas y de prácticas sin contravenir las exhortaciones de la jerarquía.

---

<sup>83</sup> Entre los nombres de los participantes más destacados que tuvieron una presencia importante en la institución durante los años siguientes merecen destacarse a: Luis Etcheberry Boneo; Carmelo Giaquinta; Juliò Meinvielle; Alberto Sily; Alfredo Trusso; Enrique Angelelli; Alejandro del Corro; Nelson Delaferrera; Miguel Viscovich; Aldo Bunting; Armando Amirati; Emilio Ognenovich; Eduardo Pironio; Pedro Würschmidt y David Dip. *Notas de Pastoral Jocista*. Año X. Marzo-abril 1956. Tercera Semana Nacional de Estudios de los Asesores de la JOC.

En una de las instancias de debate en las que intervinieron varios asesores opinaban el padre Alejandro del Corro (s.j.), asesor jocista de Córdoba y el padre Alfredo Trusso asesor jocista de Buenos Aires. El primero proponía una mayor articulación entre los sacerdotes intelectuales y los párrocos con el fin de comprender mejor la mentalidad obrera. Una dificultad a superar era precisamente el hecho de que los obreros no se sintieran cómodos en los ambientes parroquiales. La prueba de ello era el perfil de los alumnos que acudían a los ámbitos de formación católica donde -según Del Corro- el resultado era que se formaban allí pequeños y grandes capitalistas. El segundo, creía en cambio que lo prioritario era salir del inmovilismo y de los hábitos estatistas que había dejado el peronismo en la sociedad argentina. De ahí que, más que esperar el visto bueno de la jerarquía, proponía ir gestando experiencias que reunieran las propuestas de aquellos sacerdotes que concordaban en la renovación de ciertas prácticas eclesiales, como el tema de la misión obrera o la reforma de los aranceles. ¿Acaso no sería más fecundo que la revisión del funcionamiento de la ACA lo comenzara a realizar cada párroco en su propia parroquia antes que esperar las directivas jerárquicas? Es importante señalar que esta visión no buscaba enfrentar al clero con la jerarquía sino más bien evitar la confrontación a partir del desarrollo de iniciativas que al partir espontáneamente de las bases correría -según Trusso- menos riesgo de burocratizarse. En vez de insistir con la cuestión de los curas obreros, proponía un camino en apariencia menos espinoso que era incentivar la presencia de los laicos en los barrios trabajando articuladamente con los sacerdotes.<sup>84</sup> La preocupación por insuflar de nuevos estímulos la vida parroquial y evitar la tendencia a reducir la labor del párroco a la ejecución de un trabajo predominantemente administrativo era compartida por la jerarquía<sup>85</sup>.

Emergían pues en este debate varias cuestiones importantes: la dicotomía entre el clero intelectualizado y el clero diocesano, la crisis de la organización parroquial y su extrañamiento frente a los valores culturales de la clase trabajadora. También la vocación de propiciar iniciativas eclesiales que sin contradecir los mandatos jerárquicos demostrara mayor autonomía a partir

---

<sup>84</sup> *Notas de Pastoral Jocista*. Año X. Buenos Aires. Marzo-abril 1956. Tercera Semana Nacional de Estudios de los Asesores de la JOC, pp. 93-95.

<sup>85</sup> Entre marzo de 1947 y marzo de 1954 es una temática que se reitera en la *Revista del Arzobispado de Buenos Aires* (REABA).

de la reestructuración de la organización parroquial. Estos planteos eran síntomas de la inquietud y el malestar que atravesaba a la estructura eclesial en varios niveles: el resquebrajamiento del modelo constantiniano en materia política, la "desobediencia" del clero y las demandas sobre un mayor protagonismo por parte de los laicos.

Susana Bianchi ha expuesto las múltiples manifestaciones de esta crisis preconiliar que se instaló y se desarrolló en el catolicismo argentino en la década del '50, al analizar la situación del clero diocesano. Según esta autora, la insistente reiteración de las normativas eclesiales en aquella década es un indicio de los desacatos a la disciplina por parte del clero pues era el propio criterio de autoridad el que había entrado en crisis<sup>86</sup>. La *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* (REABA) reflejó en sus artículos los denodados esfuerzos de la jerarquía por contrarrestar esta tendencia apelando a la palabra misma del pontífice. Por ejemplo, en 1951 se publicó la carta apostólica *Menti Nostrae* referida a distintas aristas de la vida sacerdotal y donde el tema del cumplimiento del celibato y la subordinación a la autoridad ocupaban un lugar central. ¿En qué comportamientos se detectaban las nuevas posturas sacerdotales frente a su rol dentro de la estructura eclesial? El paulatino abandono de la sotana alegando su inadecuación e incomodidad para la vida cotidiana como su obstaculización para un mayor acercamiento al "pueblo" se sumó al rechazo de continuar con la práctica de la tonsura. El comienzo del conflicto Iglesia/peronismo marcó para muchos un punto de inflexión al respecto ya que la tonsura dejó de practicarse ante la inminencia de la persecución. Sólo los clérigos de mayor edad o más cercanos al obispo volvieron a exhibirla después de 1955. Los párrocos más jóvenes la abandonaron definitivamente. Asimismo, comenzó a cuestionarse el predominio teológico del tomismo en los seminarios conciliares asociados a una forma de vida que fomentaba el aislamiento social de los futuros sacerdotes.<sup>87</sup> No faltaron tampoco las críticas a una práctica religiosa ritualista

<sup>86</sup> Bianchi, Susana. "El clero diocesano" (Argentina 1930-1960). Orígenes y formación. Documento de trabajo presentado en el Seminario de discusión del Grupo de Trabajo de Religión y Sociedad en la Argentina contemporánea (RELIG-AR), primer cuatrimestre de 1999.

<sup>87</sup> Este aislamiento en el que vivían los seminaristas, la rigidez de su formación y la censura de sus lecturas fueron recordadas por varios de nuestros entrevistados como los aspectos más duros de la vida sacerdotal previa al Concilio Vaticano II. No faltaron referencias, sin embargo, a la utilización de ciertos subterfugios para acceder a las lecturas prohibidas ya fueran los

cada vez más desprovista de sus contenidos espirituales y humanos tal como planteaba el presbítero Ganchegui en los debates de *Notas de Pastoral Jocista*.

Simultáneamente al debate interno que se producía en la JOC, el Episcopado daba a conocer un extenso documento referido a "La promoción y responsabilidad de los trabajadores" en la que interpelaba a los empresarios, al Estado y a los mismos trabajadores, exhortándolos a alejarse de los dos extremos condenados por la Iglesia y a adoptar el "verdadero camino", es decir aquello que se definía como el "cristianismo socialmente aplicado", única garantía entre la libertad individual y la solidaridad social. Según el documento episcopal, los medios para lograr la promoción de los trabajadores eran:

- 1) Salario justo
- 2) Propiedad Privada
- 3) Dar al trabajo su verdadero sentido
- 4) Sindicalismo auténtico
- 5) Democratización de la economía
- 6) Mejoramiento de la vida rural
- 7) Verdadero sentido del tiempo libre y recto uso de los bienes
- 8) Elevación cultural<sup>88</sup>

Asegurar los beneficios sociales a la familia trabajadora, respetar la libertad y la unidad sindical sin monopolios, reconocer la legitimidad del derecho de huelga y promover la acción estatal con vistas al bien común, debían ser los pivotes de ese "cristianismo socialmente aplicado".<sup>89</sup>

Desde la perspectiva de los dirigentes jocistas, sólo a partir de lo que Lucio Gera denominaba la "teología de la Iglesia presente", en los medios proletarios, podrían cumplirse tales aspiraciones. Se instaba a revertir la ausencia histórica de la Iglesia en los momentos decisivos para la clase obrera argentina a partir de un cambio del perfil social de su pastoral. Si hasta ese momento la presencia católica era contundente en los ambientes de clase

---

periódicos para leer notas de actualidad o noticias deportivas como libros de teología inscriptos en las nuevas escuelas europeas de raíz no tomista.

<sup>88</sup> "La promoción y la responsabilidad de los trabajadores." Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino. Mayo de 1956, en: *Criterio*. Números 1259/60/61/62. 1956.

<sup>89</sup> Un año más tarde la crítica situación económica y el deterioro del salario con relación al nivel de precios llevó al Episcopado a reiterar los términos de la Pastoral Colectiva de 1956, en una



media y alta, lo cual para el padre Trusso reforzaba una estructura burguesa y afeminada, la Iglesia debía “desaburguesarse” aunque no pasando al extremo de “proletarizarse”, sino más bien, plantándose misioneramente en los ambientes que se habían descuidado como el mundo obrero. Resonaban pues en la propuestas innovadoras del padre Trusso los clásicos tópicos del catolicismo integral que apuntaban a virilizar al catolicismo argentino en detrimento de la impronta “andreísta” asociada a la de una Iglesia conciliadora con el orden liberal y propensa a una religiosidad sentimental supuestamente propia de la mayoritaria presencia femenina en los ámbitos parroquiales. Esta visión también encerraba la idea de que había que superar una espiritualidad superficial y una sensibilidad social más proclive al asistencialismo que a la justicia social.

Las intuiciones de Gera sobre las posibles consecuencias de ese desplazamiento en el perfil social de la masa católica por el que debía inclinarse la Iglesia, anticipaban la gigantesca crisis que tal novedad produciría en el catolicismo argentino en los años siguientes.<sup>90</sup>

En efecto, la búsqueda y la puesta en práctica de novedades no eran de sencilla aceptación por parte de la jerarquía eclesiástica y apenas un año después, en 1958, el Cardenal Caggiano prohibiría la continuidad de *Notas de Pastoral Jocista*. En el penúltimo número, de mayo-junio de ese año, la redacción insinuaba las críticas que se le imputaban y esbozaba una tímida defensa al ratificar la legitimidad de hacer un diagnóstico de la política nacional, al mismo tiempo que se afirmaba la adhesión de los sacerdotes jocistas a una religión de presencia y no a una religión de evasión.<sup>91</sup>

En el mes de julio se llevó a cabo, en el seminario Metropolitano de Villa Devoto, la Cuarta Semana Nacional de Estudios de Asesores de la JOC cuyo temario trató principalmente tres cuestiones: la actualidad política, la situación del clero y del laicado y un balance sobre la actuación de la JOC en la Argentina. Las exposiciones y los debates fueron reproducidos otra vez en el que sería el último número de *Notas de Pastoral Jocista*, donde se aceptaba

---

Declaración titulada “La situación actual de la clase trabajadora”. Ver *Criterio*. Año XXX. N° 1295. Buenos Aires. 14 de noviembre de 1957, pp. 793-794.

<sup>90</sup> Gera, Lucio. “Reflexión sobre Iglesia, Burguesía y Clase Obrera”, en: *Notas de Pastoral Jocista*. Año XI. Buenos Aires. Marzo-abril de 1957, p. 34.

amargamente la decisión del Cardenal Caggiano de suspender la publicación, reafirmando una posición que sin renunciar a su prejuicio anticomunista evidenciaba un corrimiento. Aunque todavía éste era débil, anticipaba no sólo la profundización de la autocrítica de un sector del catolicismo respecto de su posición hacia el peronismo y los acontecimientos del 1955. Era además un adelanto de la peronización de un sector del clero. Este desplazamiento se relaciona con su aspiración a insertarse de una forma "más concreta" en el mundo de los trabajadores. Su identidad política sería aceptada por estos curas como un hecho irrefutable de la realidad histórica. De ahí que ya no estuvieran tan dispuestos a esforzarse vanamente por "corregirla" según los designios del pensamiento social cristiano:

*[...] "al retirarnos, queremos una vez más subrayar nuestra línea fundamental: si deseamos el mayor bien a la clase trabajadora, si estamos comprometidos con los fines naturales de la institución, nada más lógico que propugnáramos aquí, en esta circunstancia concreta argentina, la estricta unidad del movimiento obrero dentro de la libertad para todos. Desde el momento que los obreros se autodeterminan por la existencia de una central poderosa, libre apolítica y con respeto para las minorías, no podemos menos que alegrarnos de su unidad y de pronunciarnos tanto contra los que intentan dividirla como contra los que pretenden usufructuar de su poderío para fines extrasindicales contrarios a la tradición de nuestro país. Es de mal gusto que aquellos que no osaron levantar su voz -salvo honrosas excepciones- cuando las instituciones obreras fueron violenta e injustamente lesionadas en sus derechos, cuando se intentó entregar abiertamente, al margen de la autodeterminación obrera, los sindicatos a los grupos marxistas, levanten ahora su voz para intentar impedir la plena restitución de sus derechos a la clase trabajadora." [...]*<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> "Construir", en: *Notas de Pastoral Jocista*. Año XII. Buenos Aires. Mayo-junio de 1958, pp.1-11.

<sup>92</sup> "Misión cumplida", en *Notas de Pastoral Jocista*. Cuarta Semana Nacional de Estudios de los Asesores de la J.O.C. Año XII. Buenos Aires. Julio-diciembre de 1958, pp. 5-8.

Figura 6. Dirigentes sindicales y trabajadores peronistas resisten la medida gubernamental de privatizar el Frigorífico Lisandro de La Torre, enero de 1958.



Después de 1955 el sindicalismo peronista volvió a exhibir su lado combativo y surgieron nuevos líderes que dinamizaron al movimiento peronista a la vez que cuestionaron las políticas económicas que tendieron a reducir la participación de los asalariados en el ingreso nacional.

Fuente:

<http://argentina.indymedia.org/news/2012/01/806465.php>

Trazando un paralelismo con la experiencia europea y particularmente francesa, la sanción del Cardenal Caggiano sobre el máximo órgano de expresión de los jocistas argentinos reproducía el temor que las autoridades eclesásticas tenían en lo referente a la inserción clerical en el mundo obrero. En el caso argentino, no existían siquiera elementos equiparables a las variadas modalidades sacerdotales o laicales de apostolado social desarrollado en dichos ambientes. Sin embargo, el clima deliberativo que alentaban las reuniones periódicas de los asesores jocistas evidenciaba el influjo de aquellas experiencias condenadas por Roma superpuestas a otras más específicas del contexto local. Si el acercamiento al comunismo no era un argumento que pudiera esgrimirse contra ellos, su apoyo a la demanda mayoritaria del movimiento obrero -una central única de trabajadores-, era motivo suficiente para evitar males mayores.

El encuentro de 1958, contó con la presencia del Asesor General de la JOC Monseñor Emilio Di Pasquo, del Obispo de Mercedes Monseñor Eduardo Pironio y de 135 sacerdotes de diversas diócesis del país.<sup>93</sup>

Si los reiterados apercebimientos de la jerarquía eran señalados en el último editorial como el principal motivo de la decisión de dar por concluida la labor de la publicación, los debates suscitados con posterioridad a las presentaciones correspondientes a las tres temáticas del encuentro

<sup>93</sup> Entre los asistentes merecen destacarse los nombres de: Lucio Gera; Julio Meinvielle; Alfredo Trusso; Rafael Tello; Estanislao Karlic, Enrique Angelli; Erio Vaudagna; Tomás Santidrián y Pedro Würschmidt.

evidenciaban que la JOC atravesaba por sí sola una crisis de mayor envergadura. Ésta derivaba tanto del escaso apoyo institucional como de la fuerte autocrítica que algunos de sus más destacados dirigentes hacían respecto de la metodología de trabajo utilizada. También tenía que ver con las tensiones que se registraban en la relación con los laicos y, en suma, en el fracaso en la formación de dirigentes por la que tanto se había bregado.<sup>94</sup> Entre las posturas que sí confiaban en la validez del intento de reflotar la JOC se encontraba Enrique Angelelli. En su análisis "Revisión y Plan en la JOC argentina", sin dejar de admitir el estado de crisis en el que estaba inserta la organización, centraba su aspiración a que la misma recuperase su vitalidad a partir del nuevo rol que consideraba debía conferirse a la organización parroquial. La ciudad de Córdoba, donde estaban naciendo barriadas obreras junto a las grandes fábricas automotrices y metalúrgicas era un buen ejemplo del medio por excelencia al que debía llegar la influencia cristiana, renovando sus estructuras y sus formas de trabajo. Modificar la distribución parroquial, expandirse a los suburbios y fundamentalmente acercarse al "pueblo", con un lenguaje acorde a sus vivencias era un desafío que todavía la JOC podía proponerse de cara al futuro.<sup>95</sup>

Sin embargo, la JOC ya no podría remontar esta crisis que inquietaba a los asesores argentinos, sin siquiera haber experimentado el auge de que gozara la JOC belga y francesa. Los militantes jocistas se fueron dispersando hacia distintos lugares como el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), la ASA, y otras experiencias gremiales de carácter independiente. En cuanto a las trayectorias individuales, mientras algunas figuras ligadas a la JOC permanecerían en una línea moderada y espiritualista tras el Concilio Vaticano II (CVII), como los casos del padre Alfredo Trusso y de Monseñor Pironio, otros como Miguel Ramondetti y Pedro Würschmidt ocuparían un lugar destacado en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) o bien se convertirían en casos de "excepción" en el seno del Episcopado por su

---

<sup>94</sup> *Notas de Pastoral Jocista*. Cuarta Semana Nacional de Estudios de Asesores de la J.O.C. Op. Cit., pp. 8-79.

<sup>95</sup> *Notas de Pastoral Jocista*. Cuarta Semana Nacional de Estudios de Asesores de la J.O.C. Op. Cit., pp. 78-79.

compromiso abierto en los temas socio-políticos como el Obispo de La Rioja Enrique Angelelli, asesinado durante la última dictadura militar.

### **A modo de conclusión**

Fue el propósito de este capítulo analizar la situación del campo católico con posterioridad al golpe de Estado de 1955, del que la Iglesia había sido uno de los principales artífices. Sin embargo, el nuevo escenario político configurado tras la "Revolución Libertadora" significó también para la Iglesia y el universo católico la emergencia de un abanico de problemas que estaban penetrados por el dilema de cómo dar respuesta a la cuestión del peronismo pese a su derrocamiento. Es decir que la agenda de asuntos tradicionalmente presentes en la relación que la Iglesia pretendía establecer con el Estado se vio acrecentada por aquellas otras derivadas de la crisis que aquejó a la sociedad argentina en su conjunto después de septiembre de 1955.

Reconocimos y vimos en detalle los ejes que estructuraron la estrategia institucional de la Iglesia en aquella coyuntura: sus exigencias ante el poder político y su afán de restaurar el principio de autoridad, erosionado intra-eclesialmente por el enfrentamiento con Perón. También describimos su estrategia de reencauzar la deteriorada vinculación con el movimiento obrero receloso del poder clerical.

Sin embargo, nuestro acento estuvo puesto en una mejor comprensión de los límites evidentes de estos objetivos, no sólo a partir de los factores vinculados con la dinámica piramidal de la Iglesia, sino a través de las posiciones y los debates que se produjeron en esferas católicas más independientes de la tutela de la jerarquía.

Fue tanto en el terreno de las ideas como en el de las prácticas políticas donde los católicos, todavía sospechados de una conversión democrática demasiado reciente, desplegaron con menos pudores y disimulos que otros sectores los dilemas irresueltos de un orden político "democrático" basado en el "pacto de proscripción" de la fuerza política mayoritaria. Entre las destacadas figuras de la opinión pública católica, subrayamos el papel de Monseñor Franceschi como la de aquel que por su trayectoria e influjo, encarnó de

manera emblemática, la transición que los años '50 significaron en el seno del catolicismo. Las definiciones del último Franceschi conjugaban la posibilidad de aceptar el diálogo con ciertas cuestiones relacionadas con una modernidad que imponía forzosamente su agenda en la esfera pública. Y más especialmente, con su expresión política por excelencia, la democracia, a la que el magisterio católico de posguerra, pretendía añadir la noción de *bien común* y despojarla de la impronta facciosa típica de la tradición política liberal.

Precisamente de diagnósticos cada vez más impregnados de una lectura mejor ajustada a los cambios operados en el escenario político y social post-peronista, como de las experiencias europeas, surgieron nuevas prácticas eclesiales y pastorales.

En nuestra opinión, fue en el interior del catolicismo social donde se gestó y se expusieron con mayor transparencia los síntomas de lo que hemos definido como el "malestar" preconiliar. Además de reproducirse, como en Europa, una inserción en el mundo del trabajo donde se ensayaron diferentes iniciativas organizacionales -la del sindicalismo cristiano (ASA) y la que proponía la JOC-, puede decirse que estas experiencias debieron afrontar la enorme dificultad que les planteó el peronismo. No sólo por ser la identidad política a la que había adherido la masa obrera, sino también porque dicha ideología más por cuestiones pragmáticas que filosóficas, se reconocía deudora de la Doctrina Social de la Iglesia. Por esas mismas razones, este adversario en apariencia menos peligroso que el comunismo, obturó desde sus inicios un desarrollo jocista equiparable al alcanzado en Francia o Bélgica. Tampoco logró modificar el perfil de clase media de la base social predominante en la Iglesia católica argentina.

En los debates de los asesores de la JOC se confrontaban argumentos que exhibían muestras de tensión irresuelta entre la tradicional postura anticomunista y el progresivo reconocimiento a la política de justicia social introducida por el peronismo hacia la clase trabajadora.

Pensamos que el ámbito jocista fue el que experimentó, también, una mayor condensación del nudo de problemáticas potencialmente más disruptivas para la institución eclesial: la crisis de autoridad expresada en la relación jerarquía/clero/laicos y el germen de la peronización de un sector del clero.

Si bien las iniciativas de los jocosos argentinos fueron mucho más tibias que las de sus pares franceses, el precipitado fin de su publicación censurada por la jerarquía en 1958, era un eco visible del intento de ésta por contener el peligro de una “desclerización” del catolicismo, paradójicamente alentadas por un sector del clero ya bautizado como “progresista”. Por las reuniones organizadas por la JOC transitaban nombres muy relevantes tanto por el lado del presbiterio, como de los obispos con mayor sensibilidad hacia los temas sociales. De allí que la definamos como una de las experiencias pastorales de mayor impacto desde el punto de vista de su incidencia y su proyección en las reuniones del clero que se incrementarían pocos años después. También, por su influencia en la pluralidad de cuadros laicales que se formaron en su “espiritualidad” y pedagogía.

Como veremos en el próximo capítulo, la contención que intentaba realizar la jerarquía de este empuje “desde abajo” fue insuficiente para frenar el protagonismo que aquel sector del clero asumiría con más fuerza después del CVII. Los conflictos intra-eclesiales encabezados por clérigos y laicos enfrentados a sus obispos fueron la impronta más notable desde la primera mitad de la década de 1960.

Finalmente, las tensiones del campo católico posteriores a 1955 acumularon, por un lado, los problemas que anticipaban el fin de la noción de cristiandad, y por otro (aunque también asociado a lo anterior), el quiebre de una identidad católica que estaba dejando de significar lo mismo para los distintos sectores que la conformaban: por el contrario podía remitir a enfrentamientos irreconciliables en la medida en que el acento político parecía cobrar más peso que el religioso. La “guerra” entre los católicos estaba a punto de estallar.

### Capítulo 3: Sociabilidades, debates y conflictos en la Iglesia argentina post-conciliar

[...] "puedan los cristianos en la Iglesia, percibir con inteligencia, con emoción, bajo el choque del 'acontecimiento' en su novedad emergente, los 'signos' del tiempo de Dios, inscritos en las realidades profanas. Ellos tendrán entonces la sorpresa [...] de encontrarse en diálogo con el mundo, un mundo que ha llegado, en el conocimiento de sus leyes, a la autonomía y de conciencia y de su gestión. Tendrán entonces la sorpresa [...] de reconocer la gracia trabajando en los no cristianos. Porque la actualidad del Evangelio pasa por la preguntas de los hombres." [...]<sup>1</sup>

#### 1. Un paradigma y sus problemas: el concepto de modernidad religiosa y sus implicancias para América Latina

La modernidad de América Latina fue, como en otros escenarios un proceso conflictivo y dificultoso. No sólo porque desde sus orígenes estuvo viciado por hechos de extrema violencia que perduraron en el largo plazo, sino también por una continuidad que arrojó el pesado lastre de una cultura política asociada a una concepción organicista que privilegiaba el predominio de la comunidad sobre el individuo y a un vínculo estrecho entre el poder político y el poder religioso.

Las asimetrías en sus niveles de desarrollo económico, la inequidad social, la yuxtaposición entre tradicionalismo y modernización, el problema para instaurar regímenes políticos democráticos, son elementos definitorios de esta región que el politólogo francés Alain Rouquié denominó "Extremo Occidente"<sup>2</sup>. En síntesis, una región del mundo que podría definirse también como una modernidad incompleta o periférica.<sup>3</sup>

Si acaso los niveles o el tipo de laicización alcanzado por las distintas regiones y países es un índice pertinente para medir los alcances de la

<sup>1</sup> Chaunu, Marie-Dominique. "Les signes des temps", en: *Nouvelle revue theologique* nº 97, 1965, p. 2939. Traducción propia.

<sup>2</sup> Rouquié, Alain. *Extremo Occidente. Introducción a América latina*. Buenos Aires. Emecé editores, 1987.

<sup>3</sup> Para pensar esta introducción nos fueron de la gran utilidad teórica y conceptual las reflexiones de Habermas en torno a la idea de la modernidad como un proyecto inacabado y a



modernidad, está claro que en América Latina dichos alcances han sido limitados o han seguido caminos muy distintos a los de los países propuestos como modelos.

En la decisiva etapa de consolidación de los Estados-nacionales latinoamericanos, el impacto de las llamadas "reformas liberales" no se expandió de modo homogéneo sobre la totalidad de la sociedad civil, sino que se trató -como sostiene Bastian- de una secularización "desde arriba" o autoritaria. La modernidad religiosa resultante de este proceso se habría restringido a cierto círculo ilustrado ligado al pensamiento liberal y francmasón que contribuyó -gracias a la formación de selectas redes de sociabilidad- a la difusión de ideas y prácticas asociadas al desarrollo de una sociedad moderna y de cultura política democrática.<sup>4</sup> Más tarde, la hegemonía del catolicismo integral se caracterizó por su operación identificatoria entre catolicismo y nación, estigmatizando a otros colectivos religiosos como protestantes, judíos, grupos afro y otras "heterodoxias". La presencia protestante era denunciada como el peligro del avance de las "sectas" y muchas veces se las ligaba con la política imperialista de los Estados Unidos, de ahí la defensa del nacionalismo-católico como un dique de contención al modelo anglosajón y protestante. A su vez, el visceral anticomunismo de este catolicismo intransigente era canalizado contra ciertos sectores de la colectividad judía supuestamente al servicio de la expansión soviética en la región.

Ciertamente, un gran malentendido respecto del lugar de lo religioso en la modernidad fue postular la idea de una virtual desaparición o abandono de la religión. De lo que se trató más bien, fue de un proceso complejo y no lineal donde si bien la religión dejó de legitimar el orden social no por ello dejó de estar presente en la configuración de las sociedades secularizadas. De ahí que podamos hablar de la existencia de una modernidad religiosa apoyada en la paradoja de la afirmación de la racionalidad y libertad del sujeto en detrimento del poder regulador de las instituciones religiosas y del desarrollo de

---

sus precisiones sobre las teorías de la modernización. Ver: Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires. Katz editores, 2008.

<sup>4</sup> Ver: Bastian, Jean- Pierre. *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México. F.C.E. 1989. Y: Bastian, Jean- Pierre (comp.). *Protestantes, liberales y francmasones, sociedades de ideas y modernidad latinoamericana, siglo XIX*. F.C.E. México, 1990.

condiciones muy favorables para la expansión de la fe.<sup>5</sup>

Se plantea pues revisar tanto las explicaciones como las herramientas que han servido de base al “paradigma de la secularización” tal como se lo ha pensado originalmente. Consideramos a este ejercicio hartamente necesario en el caso de los países latinoamericanos donde los alcances de los proyectos modernizadores del siglo XIX y XX han tenido grandes obstáculos, resistencias ideológicas y sociales.

La espinosa relación que tuvo históricamente el catolicismo con los proyectos de modernización y secularización sobre los que se fue desplazando la sociedad argentina constituye pues, un núcleo de análisis insoslayable para repensar la década del '60. Si bien el CVII se propuso reparar este desfase propiciando una reforma interna que diera cuenta de la búsqueda de una nueva modalidad de relación entre la Iglesia y el mundo moderno, sus alcances fueron muy dispares y claramente críticos en el caso latinoamericano y argentino. En nuestro país, una de las manifestaciones más visibles de esta dificultad fue no sólo la implosión vivida por el campo católico, sino también, la imposibilidad que fuera de dicho campo evidenciaban tanto los sectores conservadores, como los sectores de la “Nueva Izquierda”, (NI) de aceptar inevitables transformaciones que por el lado de las costumbres, de la moral sexual y de una nueva sensibilidad cultural en general experimentaba la sociedad. Por otro lado, queda claro que si hasta antes del Concilio y del conflicto de la Iglesia con el peronismo, la identidad católica podía ser referida principalmente en términos religiosos, la crisis post-conciliar terminaría de romper esta unidad de un “nosotros” católico visto como un universo donde el disenso se manifestaba al interior de un consenso mayor que diferenciaba a los católicos de los “otros”. La polarización entre integristas y tercermundistas puso por encima de todo las filiaciones políticas sobre las religiosas, pudiendo entonces concebirse al “otro” como un enemigo acérrimo pese a su adscripción católica. La imposibilidad de aceptar también la autonomía del campo político y religioso complotaría contra un alcance más profundo del proceso de secularización que la Iglesia misma había impulsado, reforzando los rasgos autoritarios de una cultura política

---

<sup>5</sup> Ver: Hervieu-Léger, Danièle. “Individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente”, en Da Costa, Néstor -Delacroix, Vicent-Dianteill, Erwan (orgs.) *Interpretar la modernidad religiosa: Teorías, conceptos y métodos en América y Europa*. Montevideo, CLAEH, 2007.

teñida de concepciones militaristas y mesiánicas, ya fueran de derecha o de izquierda. Nos interesa subrayar que estas concepciones no exclusivamente de filiación católica, jaquearon de diversos modos los proyectos modernizadores que intentaron infructuosamente desplegarse por aquellos años en la Argentina.

Una pregunta central entonces para aproximarnos a la comprensión de este problema es la referida no sólo a las causas, sino también a la procedencia de los frenos a estos rasgos modernizantes, con los cuales cierto sector de la sociedad argentina empezó a identificarse procurando dejar atrás aquellos de raigambre más tradicionalista con los que todavía batallaba. En ese sentido nos parece muy sugestiva la lectura de Oscar Terán, quien afirma que posiblemente la sociedad argentina fuera "más modernista que moderna" queriendo decir con esto que sus expectativas modernizadoras estaban muy por encima de su posibilidad de plasmarlas en la realidad.<sup>6</sup>

En efecto, además de la Iglesia católica, otros actores políticos y sociales asumieron en América Latina y en la Argentina una relación ambigua o incluso de impugnación a los proyectos modernizadores.

Por su parte, como lo sospechaban los sociólogos de la religión en aquellas décadas aún una institución como la Iglesia podía verse conmovida por el concepto de cambio social. Aún cuando tal movimiento sólo fuera a los efectos de reposicionarse mejor contra sus históricos rivales: la política democrático-liberal y la sociedad moderna.<sup>7</sup> La novedad, sin embargo, parecía estar en la emergencia de una corriente católica contestataria que se hacía eco de experiencias que con distinta suerte se habían aplicado en el viejo continente, pero que sobre todo se caracterizaba por elaborar una síntesis original en la que la Iglesia y los católicos eran definidos como agentes de transformación estructural de la realidad social. Por este motivo, adoptaremos una lectura que pueda desprenderse de estos preconceptos que a nuestro criterio limitan a muchos de los estudios sobre la Iglesia católica. Intentaremos pues responder a interrogantes que expliquen los porqués de la continuidad del

---

<sup>6</sup> Ver: Terán, Oscar. *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores, 2008. También: Terán, Oscar. *Nuestros años sesenta*. Buenos Aires. Punto Sur Editores, 1991 y Terán, Oscar. *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores, 2006.

tradicional acervo antimoderno de la Iglesia argentina, como a aquellos que nos permitan visualizar los puntos de inflexión y los matices en las posiciones renovadoras. No estamos de acuerdo con las interpretaciones que enfatizan exclusivamente la idea de un enfrentamiento entre dos polaridades católicas conceptualizadas como un integrismo de derecha contra un integrismo de izquierda.<sup>8</sup> Nos proponemos demostrar a lo largo de esta tesis que las diferencias y los matices entre el catolicismo post-conciliar y tercermundista propiamente dicho eran amplias y que incluso había tensiones de consideración dentro de la línea liberacionista. Del mismo modo, aseveramos que los canales por los que fluían las ideas, los individuos y los grupos católicos de aquellos años no conducían a una única desembocadura, de la radicalización socio-política y la opción por la violencia. Nos interesa más bien mostrar esta diversidad y complejidad intrínseca del mundo católico post-conciliar, así como de sus posibles combinatorias. Y por último, aproximarnos a una visión que nos permita comprender por qué la posición renovadora inicial del post-concilio, más en sintonía con lo que acontecía en Europa, tuvo ese giro radical en América Latina y en nuestro país.

Finalmente, consideramos que hay suficiente evidencia empírica para una explicación de los frenos a las orientaciones modernizantes de la Argentina de los '60, que no remite exclusivamente a la arremetida de los sectores tradicionalistas. También deberían observarse desde los obstáculos que se plantearon en el mundo cultural, especialmente de las vanguardias, donde tampoco se respetó la autonomía de cada uno de esos ámbitos que quedaron subsumidos por la lógica de una política en clave de guerra revolucionaria o sea de intransigencia, unanimismo ideológico. En suma, contribuir a una aproximación que pueda tener en cuenta que se trató de un fenómeno que atravesó a diversos actores de la sociedad.

---

<sup>7</sup> Un ejemplo de esta lectura es el libro de Vallier, Iván. *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*. Buenos Aires. Amorrortu Editores, 1970.

<sup>8</sup> Nos referimos especialmente a las interpretaciones de José María Ghio y Beatriz Sarlo. Véase: Ghio, José María. *La Iglesia católica en la política argentina*. Buenos Aires. Prometeo libros, 2007. Y: Sarlo, Beatriz. *La pasión y la excepción*. Buenos Aires. Siglo XXI editores, 2004.

## 2. La Iglesia argentina frente al CVII: ¿Autoridad versus Profecía?

El 28 de octubre de 1958, tras un cónclave ciertamente corto, Angelo Giuseppe Roncalli fue el elegido para suceder a Pío XII, a la edad de 77 años.<sup>9</sup> Si la inclinación del colegio cardenalicio por el candidato Roncalli se debió a la expectativa de que aquél desempeñara un pontificado de transición, ésta no coincidía con los planes que el nuevo pontífice tenía en ciernes. El 25 de enero de 1959, a menos de tres meses de su elección, el Papa Juan XXIII dio a conocer, en la Basílica de San Pablo extra muros, su decisión de convocar a un nuevo concilio ecuménico. Al impacto por esta noticia se sumaba la sorpresa que causaban otros gestos del Papa que contribuyeron a aumentar su popularidad entre la grey católica.<sup>10</sup> Aunque la posibilidad de convocar a un Concilio no estuvo ausente en los pontificados de Pío XI y Pío XII, el anuncio de Juan XXIII no dejó de causar sorpresa entre los hombres de la Iglesia, al vislumbrarse que no se proponía la reanudación del Concilio Vaticano I, sino de un concilio nuevo.

El contenido que Juan XXIII le asignó a la discusión conciliar se apoyaría sobre tres ejes: la reforma de la Iglesia, la unidad de los cristianos y la apertura de la Iglesia al mundo.<sup>11</sup> Juan XXIII estaba convencido de que la institución

<sup>9</sup> Nació en Sotto il Monte (Bérgamo) en 1881 en el marco de una familia campesina. Inició su vida dentro de la Iglesia en la orden franciscana. Casi al inicio de la Primera Guerra Mundial fue nombrado capellán militar y sargento sanitario. En su trayectoria sacerdotal se destacó por su actuación fuera de Roma. Entre 1925 y 1934 fue visitador y delegado apostólico en Bulgaria. Entre 1935 y 1944 hizo lo propio en Estambul y en Atenas. Hacia fines de 1944 Pío XII lo nombró nuncio en París, donde permaneció entre 1945 y 1953 cuando fue requerido como Patriarca de Venecia.

Datos biográficos de Juan XXIII en: Lubich, Gino. *Juan XXIII. El "Papa extramuros"*. Buenos Aires. Folio ediciones S.A, 2003; Arendt Hannah, "Angelo Giuseppe Roncalli. Un cristiano en la silla de San Pedro 1958-1963", en: Arendt Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona. Gedisa editorial, 2001, pp. 67-88; González-Balado, José Luis. *Vida de Juan XIII*. Madrid. San Pablo, 1995; Blázquez, Feliciano. *Juan XIII. "Y vino un hombre llamado Juan"*. Navarra. Editorial Verbo Divino. 2000 y Sgarbossa; Mario. *Juan XIII. La sabiduría del corazón*. Buenos Aires. Paulinas, 2000.

<sup>10</sup> Juan XXIII desplegaba un estilo personal muy opuesto a la majestuosidad y aristocratismo exhibido por su antecesor. El nuevo papa se paseaba libremente por los pasillos del Vaticano, saludando a los feligreses, seguía visitando a sus amigos y a prelados enfermos, y demostraba escasa preocupación por los protocolos. En la Navidad de 1958, en un gesto inédito en la historia del Papado, visitó a los niños internados en el hospital *Bambin Gesù* y a los presos de la cárcel *Regina Coeli*, en Roma. Continuó luego visitando parroquias y viajando a Loreto y a Asís.

<sup>11</sup> Sobre el Concilio Vaticano II puede consultarse la excelente colección coordinada por Alberigo, Giuseppe (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*. Salamanca. Ediciones Sígueme. Volúmenes 1, 2 y 3. (1999, 2000 y 2006 respectivamente). También sugerimos revisar el interesante trabajo interdisciplinar editado por Schickendantz, Carlos (ed.). *A 40 años del*

debía adaptar su organización y su mensaje pastoral a un mundo en continua y acelerada transformación, de ahí que comenzara a utilizar el concepto de *aggiornamento* para referirse a la nueva era.

La solemne apertura del CVII tuvo lugar el 11 de octubre de 1962 con la presencia de 2498 padres conciliares. En su discurso inaugural, el pontífice advirtió contra los “profetas de desventuras” temerosos de lo nuevo y enfatizó en la idea de que la Iglesia había abandonado la severidad de los anatemas por una medicina de la misericordia.

Entre los principios que la Iglesia adoptaría a raíz del Concilio se destaca, entonces, una actitud de reconocimiento positivo y de diálogo con el mundo. Asimismo, se impuso la noción de Iglesia como pueblo de Dios:

[...] *“Toda la Iglesia es el pueblo de Dios. Esto significa la Iglesia como comunidad, hecha de gentes con diferentes dones, vocaciones y funciones, pero en la que cada uno comparte la humanidad común, la igualdad y el destino a los ojos de Dios. Algunos tienen el poder de la ordenación (sacerdotes); otros de jurisdicción (obispos y Papa); otros no tienen ninguno de esos poderes (laicos). No obstante las diferentes funciones no afectan a la cualidad cristiana de igualdad entre todos”*. [...] <sup>12</sup>

El CVII procuró revivir algunos aspectos comunitarios del cristianismo primitivo, revalorizando el ideal de servicio y humildad evangélica, en detrimento del modelo constantiniano. Empero, si la Iglesia estaba dispuesta a renunciar a la alianza con el Estado, esto no significaba intención alguna de renunciar a ejercer su influencia sobre la política. Sólo que ahora se partía de un reconocimiento de la autonomía de la esfera política como de la legitimidad de diferentes modelos con los cuales la Iglesia manifestaba su voluntad de dialogar. Por su parte, la realidad socio-política era pensada como un lugar privilegiado en el cual los laicos redefinirían su liderazgo. Lo cierto fue, sin embargo, que el influjo renovador no fue recibido de igual manera por todos los sectores eclesiales y se produjo inmediatamente una enorme tensión entre los sectores tradicionalistas y los renovadores, llamados por sus contemporáneos “preconciliares” y “post-conciliares”, respectivamente. En el sector conservador se ubicaron buena parte de los episcopados de Italia,

---

*Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*. Córdoba. Ediciones de la Universidad Católica de Córdoba, 2005.

<sup>12</sup> Vaticano II. *Documentos Conciliares*. Buenos Aires. Ediciones Paulinas, 1986.

España, Portugal, Filipinas y los de los países bajo dominio comunista. En el sector reformista confluyeron los episcopados de Francia -con algunas excepciones importantes-, Países Bajos, Suiza, Bélgica y Alemania y algunos obispos canadienses y norteamericanos. Una mención aparte merece el caso de los obispos latinoamericanos donde encontramos una gran heterogeneidad de propuestas, aunque predominantemente repartidas entre los sectores moderados nucleados en torno al Cardenal Montini -futuro Pablo VI- y los decididamente conservadores. Los sectores renovadores eran minoritarios pero ofrecían destacados líderes como Monseñor Manuel Larraín, obispo de Talca (Chile) y Monseñor Hélder Câmara, Obispo de Olinda y Recife (Brasil), titular del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), quien se convertiría rápidamente en un referente para los católicos tercermundistas. Por último, una situación similar encontramos en los posicionamientos de los obispos de los países asiáticos y africanos.<sup>13</sup>

Los episcopados reformistas fueron más permeables a las propuestas de la Nueva Teología, representada por el pensamiento de los profesores jesuitas y dominicos del seminario teológico de Fourvière, en Lyon, y la casa de estudios dominica de Le Saulchoir, entre los que brillaban Jean Danielou, Yves Congar, Henri de Lubac y Marie-Dominique Chenu. En diálogo con esta corriente teológica estuvieron el suizo Hans Kung, los alemanes H. Urs von Baltasar y Karl Rahner, el holandés Johannes Metz y el francés Teilhard de Chardin.<sup>14</sup>

La misma fase preparatoria del Concilio estuvo atravesada por una neta separación entre el proyecto de la Curia Romana y el de la mayoría de los padres conciliares. Ante las evidentes dificultades de consenso en la etapa preliminar, el Papa que había optado por una presencia discreta en las deliberaciones -aunque las seguía atentamente por una conexión radio-televisiva- intervino personalmente cuando la discusión se estancaba,

---

<sup>13</sup> Acerca de cómo se agruparon los diferentes episcopados durante el Concilio puede consultarse Cavilliotti, Martha. "Hélder Câmara. La crisis en la Iglesia en América Latina", en: *Revista Historia de América en el siglo XX*. Buenos Aires. CEAL, 1985.

<sup>14</sup> Con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, aparecieron en Europa varias escuelas de Teología. La más importante de ellas fue la Nouvelle Théologie. Sus ideas, silenciadas en los años '50 resultaron rehabilitadas y cobraron una interesante difusión durante el Concilio en el que varios de estos teólogos actuaron como asesores de los Obispos y hasta como redactores de sus discursos.

reorganizando comisiones con el objeto de equilibrar las relaciones de fuerza y flexibilizar los planteos de uno y otro lado.

El 8 de diciembre de 1962 tuvo lugar la clausura de la primera etapa conciliar, sin la promulgación de ningún documento. El 3 de junio de 1963 falleció Juan XXIII y el 21 de junio fue elegido su sucesor, Pablo VI,<sup>15</sup> quien disipó las dudas sobre la continuidad del Concilio al comunicar en forma inmediata su reanudación. El CVII se cerró definitivamente el 8 de diciembre de 1965 aprobando una serie de disposiciones fundamentales para la Iglesia contemporánea, destacándose principalmente la promulgación de la constitución dogmática sobre la Iglesia: *Lumen Gentium* y la constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo moderno: *Gaudium et spes*. Las encíclicas *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963) y la *Populorum Progressio* (1967) completaron la tarea transformadora impulsada por estos dos pontífices.

Se planteaba, sin embargo, el gran interrogante de cómo adecuar estas recomendaciones teóricas al terreno de las diversas sociedades y de las heterogéneas situaciones en cada uno de los contextos regionales y nacionales.

Giuseppe Alberigo distingue las tendencias y posiciones hermenéuticas sobre el CVII. En primer lugar, la corriente integrista que interpretó al CVII como un error y una ruptura con la tradición post-tridentina. En segundo lugar, la corriente de los círculos progresistas que aceptaron las doctrinas perseguidas y condenadas, que acompañaban las historia de la Iglesia en el segundo milenio. Sin embargo, insiste Alberigo que tal fractura se dio aún desde una perspectiva eurocéntrica y dogmatizante, que los acontecimientos mundiales de 1968 sometieron a fuerte impugnación. La tercera posición hermenéutica, encarnada por Joseph Ratzinger (actual papa Benedicto XVI), consideraba al CVII como un concilio menos importante que grandes concilios como el de Trento o el Concilio Vaticano I, por su orientación pastoral y su determinación explícita de no pronunciarse sobre cuestiones doctrinarias. De ahí que para esta lectura, el CVII debía incluirse en el cuadro de aquellos otros.

---

Véase Smith, Christian *La Teología de la Liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. Barcelona. Paidós, 1994.

<sup>15</sup> La más exhaustiva biografía de Giovanni Battista Montini es la del autor británico Hebblethwaite, Peter. *Pablo VI. El primer Papa moderno*. Buenos Aires. Javier Vergara Editor S. A., 1995.



Por último, una cuarta posición, representada por un teólogo como Otto Hermann Pesch, que definía al CVII como un concilio de transición que sacaba a la Iglesia de la etapa tridentina y la introducía en una época nueva.<sup>16</sup>

Frente a esta perspectiva de valoración histórico-cultural, Walter Kasper prefiere describir las interpretaciones hermenéuticas a que dio lugar el CVII a partir de las tradicionales posturas dogmáticas. En efecto, afirma este autor que mientras la mayoría de los llamados padres conciliares recurrieron a los abordajes bíblicos, patrísticos y provenientes de la teología medieval, una minoría se esforzaba por salvaguardar los datos de la tradición, comprendida entre el Concilio de Trento y el Concilio Vaticano I. Es decir que ambos grupos pretendían renovar la Iglesia desde la tradición. Sin embargo, visto globalmente, el CVII no habría realizado una síntesis teológica ya que este aspecto de elaboración teórica fue dejado para la instancia de recepción del mismo. De ahí, las yuxtaposiciones y dificultades resultantes a la hora de su lectura y aplicación.<sup>17</sup>

Ciertamente, el CVII fue el hito más trascendente en la historia de la Iglesia católica contemporánea, y su recepción en el ámbito latinoamericano tuvo alcances insospechados. El Concilio propició que se recuperaran ciertos planteos de una teología más propensa a aceptar las consecuencias de la secularización y se introdujeron rotundos cambios en la forma de concebir la sociedad, el hombre, la Iglesia y sobre la relación de éstos con Dios. Después de muchos siglos la Iglesia católica no se había congregado con el objetivo de condenar herejías sino para autoexaminarse y renovarse. El "régimen de cristiandad" propio de un catolicismo triunfalista y jerárquico daba paso a una Iglesia que se redefinía como "Pueblo de Dios" y se imponía como nueva misión estar al servicio del hombre.

Lo novedoso del CVII no fue tanto la irrupción de la idea de cambio, que tenía larga data en la historia del pensamiento católico, sino que dicha idea

---

<sup>16</sup> Pottmeyer, H. –Alberigo, G. Jossua, J-P (eds). *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Düsseldorf, 1984, pp. 403-431. Citado por Hüermann, Peter. "El Vaticano II como acontecimiento y la cuestión acerca de su pragmática", en: Schickendanz (Ed.) *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*. Córdoba. EDUCC, 2005, pp. 125-160.

<sup>17</sup> Kasper, Walter. "El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio Vaticano II", en id. *Teología e Iglesia*. Barcelona. 1989, pp. 401-415. Citado por: Citado por Hüermann, Peter. "El Vaticano II como acontecimiento y la cuestión acerca de su

podiera traspasar los límites de lo censurado en el horizonte mental de la Iglesia y desplazarse hacia un lugar de legitimidad que le había sido negado reiteradamente. Otra cuestión central es el enorme desfase que se pondría de manifiesto entre una constelación de ideas que pese a las prohibiciones habían circulado entre un número importante de intelectuales y experiencias pastorales de fuerte impronta social, y el esqueleto institucional que sería su receptáculo<sup>18</sup>. Este desfase fue particularmente acentuado en el caso de las iglesias latinoamericanas que recién tras la creación del CELAM, en 1955, comenzaba a impulsar una mejor articulación a nivel intra e interepiscopal. A tono con las recetas desarrollistas que se difundían en el mundo, la Iglesia también procuraría entablar un nuevo vínculo para dialogar con la sociedad contemporánea. Para ello, necesitaba de manera urgente reformarse interiormente y ahuyentar la premisa de que era por definición una institución conservadora, en definitiva uno de los principales factores de atraso de los países de la región. Es en este encuadre que deben leerse las encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris* que dieron un perfil más definido al conjunto de las ideas católicas maduras durante el Concilio. En la primera de ellas se observaba la necesidad de que las naciones con economías más ricas contemplasen la situación de aquellas en las que la mayoría de la población padecía miseria y hambre, advirtiendo sobre el peligro de caer en nuevas formas de colonialismo. En la segunda, dirigida a "todos los hombres de buena voluntad", se afirmaba que existían necesidades y aspiraciones comunes a todos los hombres, por encima de sus diferencias ideológicas. La encíclica reconocía como legítimas las novedosas experiencias históricas de pueblos que bregaban por su emancipación, así como, el reclamo de las clases trabajadoras en pos de mejorar sus condiciones de vida. Se esbozaba pues un discurso nuevo, alejado del espíritu de cruzada y que aceptaba la existencia de un pluralismo socio-político en el plano internacional, expresando, además, una voluntad de establecer un diálogo con el mundo, donde ambos interlocutores pudieran escucharse recíprocamente. Sin embargo, la exhortación al diálogo

---

pragmática", en: Schickendanz (Ed.) *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*. Córdoba. EDUCC, 2005, pp. 125-160.

<sup>18</sup> Tómese en cuenta al respecto la encíclica *Humani Generis* de Pío XII en 1950 condenando ideas que definía como neo-modernistas, así como, el peso que el pensamiento humanista de Maritain ganaba en las filas cristianas de occidente.

sería ciertamente trabajosa cuando no traumática no solamente respecto de la relación Iglesia-mundo moderno, sino dentro de sus propias fronteras.

La Iglesia católica argentina se nos ofrece como un caso particular donde tales problemas se manifestaron desde el comienzo, a partir claro está de otros ingredientes de larga data, y a los que hicimos referencia en el capítulo 1 al caracterizar los años que se extendieron desde la crisis con el peronismo y el inicio del CVII como la etapa del "malestar preconiliar".

Existe una clave interpretativa de sentido común algo generalizada que afirma que el impulso renovador de la Iglesia argentina emerge con virulencia a partir de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Medellín en 1968. Sin embargo, pensamos -como demostraremos en este capítulo- que el epicentro de la crisis que se instala en el catolicismo argentino por aquellos años, se desata con una fuerza incontenible a raíz del CVII. Los antecedentes citados para la década del '50 demuestran a su vez que la dinámica conciliar no hizo otra cosa que sacar a la superficie temáticas y disputas no resueltas entre las distintas líneas internas de los católicos argentinos, las cuales se cruzarían a su vez con las provenientes del campo ideológico y político. Lo mismo puede decirse respecto de algunas iniciativas en el campo pastoral y de la liturgia.

En junio de 1959, el Cardenal Tarditti, presidente de la Comisión Preparatoria del CVII, hizo llegar a cada episcopado una carta de consulta solicitando a los obispos que expresaran sus opiniones (*vota*) sobre los temas que juzgaran más relevantes de ser tratados por la asamblea conciliar. Si bien en la Argentina existían para aquel entonces 35 diócesis, 5 no respondieron, ya sea por enfermedad de algunos obispos que aún no tenían sucesor (Diócesis de La Rioja: a cargo de Monseñor Froylán Ferreira, de Catamarca: Monseñor Carlos Haulon y de Mercedes: Monseñor Anunciado Serafín), por vacancia del cargo (Arquidiócesis de Buenos Aires: por fallecimiento de Monseñor Laffitte) o bien porque directamente no emitieron opinión, como Monseñor Whitman.

Los obispos que sí escribieron el *vota* fueron:

Cuadro 1. Obispos argentinos que respondieron al *vota*, 1959.

<b>OBISPO</b>	<b>DIOCESIS</b>
Monseñor Marengo	AZUL
Monseñor Esorto	BAHIA BLANCA
Monseñor Pérez	COMODORO RIVADAVIA
Monseñor Castellano	CORDOBA
Monseñor Vicentín	CORRIENTES
Monseñor Scozzina	FORMOSA
Monseñor Chalup	GUALEGUAYCHU
Monseñor Muhn	JUJUY
Monseñor Plaza	LA PLATA
Monseñor Rau	MAR DEL PLATA
Monseñor Buteler	MENDOZA
Monseñor Raspanti	MORON
Monseñor Herrera	NUEVE DE JULIO
Monseñor Guiland	PARANA
Monseñor Kemerer	MISIONES
Monseñor Iriarte	RECONQUISTA
Monseñor Marozzi	RESISTENCIA
Monseñor Buteler	RIO CUARTO
Monseñor Tavela	SALTA
Monseñor Aguirre	SAN ISIDRO
Monseñor Rodríguez y Olmos	SAN JUAN
Monseñor Di Pasquo	SANTA LUIS
Monseñor Martínez	SANTA NICOLAS
Monseñor Fasolino	SANTA FE
Monseñor Mayer	SANTA ROSA
Monseñor Weiwann	SANTIAGO DEL ESTERO
Monseñor Aramburu	SAN MIGUEL DE TUCUMAN
Monseñor Borgatti	VIEDMA
Monseñor Deane	VILLA MARIA
Monseñor Mozzoni	NUNCIO APOSTOLICO
Monseñor Schell	COADJUTOR LOMAS DE ZAMORA
Monseñor Tortolo	AUXILIAR PARANA
Monseñor Primatesta	AUXILIAR LA PLATA

Fuente: Mallimaci, Fortunato.<sup>19</sup>

José Luis de Imaz ha llamado la atención sobre el perfil sociológico de los preladados argentinos, donde a diferencia de otros lugares de América Latina las clases dominantes habrían estimulado escasamente la carrera eclesiástica

<sup>19</sup> Ver: Mallimaci, Fortunato. "La continua crítica a la modernidad: análisis de los 'vota' de los Obispos argentinos al Concilio Vaticano II", en: *Sociedad y Religión* n° 10/11, año 1993, pp. 83-110.

de sus hijos. En cambio, hacia 1964, sobre un total de 49 obispos, sólo 7 eran de origen criollo y 42 de ellos hijos de extranjeros, encabezando la lista los hijos de italianos. De ahí que el proceso de romanización de la Iglesia argentina fuera acompañado también por cierta impronta de italianización de la misma. (Tómense en cuenta los apellidos de las principales figuras de la jerarquía: Copello; Caggiano; Fasolino, Primatesta y otros)<sup>20</sup>. Dado que el capital cultural con el que llegaban a la institución era más bien bajo, su dependencia de la misma era como contrapartida muy alta, y el origen inmigrante o el sesgo italianizante no serían contradictorias con la expectativa de ganar reconocimiento social a fuerza de defender a rajatabla el ideario nacionalista de las elites gobernantes.

Mientras la mayoría de los *vota* fueron respuestas que apuntaban a ratificar el núcleo antimodernista de la jerarquía eclesiástica: condena del laicismo y del comunismo, denuncia del protestantismo y de las sectas, etc, se detectan dos respuestas diferenciadas, por la alusión a novedosas experiencias pastorales en el terreno de la liturgia. Por un lado, el *vota* del arzobispo de Bahía Blanca, monseñor Esorto, de tendencia integrista, y por otro lado, el *vota* de monseñor Iriarte, obispo de Reconquista, de tendencia renovadora. ¿Cómo era posible esta coincidencia? Nos parece sugerente la observación de Mallimaci respecto a la posible incongruencia entre los textos y las realidades eclesiales concretas. Si en el caso de Iriarte se conocía su apertura y consulta a peritos y especialistas en cuestiones rurales, como el canónigo francés F. Boulard, en el caso de Esorto la inclusión de propuestas supuestamente renovadoras fue una consecuencia de circunstancias más fortuitas. La iniciativa respondió más bien a su secretario canciller (Norman Pipo, asesor de la JUC) quien sugirió incluir en el *vota* algunos aportes del grupo parroquial de Santos y Ánimas de la ciudad de Buenos Aires, dirigido por los sacerdotes Alfredo Trusso y Miguel Ramondetti, sin duda muy a la delantera en cuanto a la reforma litúrgica y la pastoral social.<sup>21</sup>

Por cuestiones que atañan directamente a nuestro interés, queremos destacar la preocupación más generalizada de los obispos por la relación con el clero. Hacia 1959, el número de sacerdotes argentinos ascendía a 4.781, de

<sup>20</sup> De Imaz, José Luis. *Los que mandan*. Buenos Aires. EUDEBA, 1964.

<sup>21</sup> Ver: Mallimaci, Fortunato. "La continua crítica a la modernidad"... Op. Cit.

los cuales 2.120 eran sacerdotes diocesanos, que representaban el 44,3 % del total y 2.661 sacerdotes religiosos, que representaban el 55,7 % de ese total.<sup>22</sup> Hacia 1960 la relación del número de clérigos por habitantes era en la Argentina de 1 sacerdote cada 3.879 habitantes. En otros países de América Latina las cifras eran, por ejemplo, en el caso de Uruguay 1 / 3.451; Chile 1 / 2.541; Colombia 1 / 3.566; México 1 / 4.413; Brasil 1 - 5.481; Perú 1 / 5.386 y Cuba 1 / 7.890. Este cuadro contrastaba notablemente con la situación europea donde se asistía para la misma época a las siguientes cifras: en Francia la relación era 1 / 749; en Italia 1 / 751 y España 1 / 925.<sup>23</sup>

Mientras por el lado de los presbíteros ya se advertían demandas de mayor autonomía y de modificaciones en la modalidad de relación con la autoridad, muchos obispos manifestaban su aspiración a recuperar su capacidad disciplinadora. Así, se sugería por ejemplo incitar a la colaboración entre el clero secular y el clero regular, instar a la obediencia de los religiosos al obispo, y diseñar una distribución más equitativa del clero en las distintas diócesis de país. Con respecto al tema de la relación clero-obispo había opiniones discrepantes entre aquellos que, como monseñor Fasolino, temían que el clero joven adscribiera a una concepción teórica de obediencia racional y otros, como Monseñor Iriarte, que afirmaba que no debía confundirse la obediencia a la jerarquía con la pasividad del clero. Indisociable de esta cuestión era el tema del manejo de las parroquias. Lo llamativo aquí es que tanto los renovadores como los tradicionalistas demandaban disponer de mayor autoridad para poder remover a los párrocos, lo cual confirmaría el peso que todavía tenía la estructura parroquial y los límites que el episcopalismo tenía en este plano. En ese sentido, también podría decirse que varias medidas centralizadoras impulsadas por el CVII (como la revisión del Código Canónico) estrecharon los márgenes de autonomía de las parroquias, lo cual coadyuvó a la gestación de otras formas de trabajo pastoral fuera de ellas.<sup>24</sup> En nuestra opinión, esta derivación fue más bien una combinación de la crisis del modelo de civilización parroquial que atravesaba a toda la cristiandad occidental desde

<sup>22</sup> Ver: Amato, Enrique. *La Iglesia en Argentina*. Madrid. Feres, 1961.

<sup>23</sup> Estas cifras corresponden al Boletín "Aux Amis de l'Amérique latine" que recoge *Informations Catholiques Internationales* n° 176, 15 de septiembre de 1962. Ver: Criterio n° 1413, 11 de octubre de 1962.

<sup>24</sup> Mallimaci, Fortunato. "La continua crítica a la modernidad... Op. Cit.

hacia al menos dos décadas y de la proliferación de múltiples experiencias pastorales con fuerte acento en el trabajo social entre los sectores más desfavorecidos.

A propósito del origen social de los obispos argentinos, más acentuado de gestores administrativos que de teólogos de alto vuelo, su edad madura y su impronta antimoderna, nos preguntamos si estos elementos bastan por sí mismos para explicar la crisis post-conciliar de la Iglesia argentina.

El historiador italiano Loris Zanatta afirma que el CVII tuvo el efecto de un terremoto sobre la Iglesia argentina. En primer lugar, porque a nivel teológico minó la base tomista que predominaba en la estructura institucional y en la cultura eclesial nacional más que entre otras iglesias. Al habilitar la crítica teológica y su proyección sobre aspectos temporales infligió también un duro golpe al mito de la "nación católica". La paradoja en la que quedaría atrapado el Episcopado argentino, históricamente fiel a los designios de la Santa Sede, fue que era esta misma la que le exigía acatar los cambios que introducía el Concilio. Es así que puede decirse, según Zanatta, que la dinámica conciliar provocaría la confrontación entre dos formas de legitimidad. Porque efectivamente, el enfrentamiento entre Juan XXIII y la Curia Romana se tradujo en una redefinición de alianzas en la Iglesia local donde la jerarquía argentina quedó apegada a la Curia, mientras que los sectores renovadores pudieron legitimarse amparándose en la figura misma del Pontífice.<sup>25</sup>

El 16 de septiembre de 1962, antes de partir hacia Roma a participar del CVII II, el Cardenal Antonio Caggiano dirigió un mensaje a los católicos argentinos expresando desde qué óptica debía concebirse aquella instancia decisiva para la vida de la Iglesia:

*[...] "es lamentable que se haya escrito y hablado no sin ligereza de reformas de la Iglesia y enmienda de sus errores. En cambio es evidente que puede haber eventuales reformas en la Iglesia que estudiará este próximo Concilio como lo hicieron en su tiempo los anteriores [...] la Iglesia no cambia, es inmutable como la Verdad de su fe revelada [...] Sólo que es preciso tener muy presente que se trata de un verdadero progreso y no de cambio. Hay progreso cuando una cosa se desarrolla en sí misma y hay cambio cuando una cosa deja de ser ella misma y se convierte en otra [...] Obedezca, pues, la doctrina de la Iglesia a esta ley del progreso,*

<sup>25</sup> Ver Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris. *Historia de la Iglesia argentina...* Op. Cit.

*profundícese con el tiempo, pero permanezca siempre una, pura, incorruptible". [...]*<sup>26</sup>

Las declaraciones vertidas por el Cardenal Caggiano reflejan la perplejidad de la jerarquía eclesiástica argentina frente al fenómeno conciliar y su intención de hegemonizar y enmarcar dentro de su tradición las propuestas reformistas promovidas desde Roma. Acerca de aquello susceptible de ser cambiado y de aquello que debía permanecer incommovible se discutió acaloradamente dentro y fuera del Concilio, tanto a nivel del Episcopado como de los numerosos equipos de peritos que lo asesoraban, de los sacerdotes y de los laicos inquietos e imbuidos por el clima de efervescencia suscitado por el Concilio. A algunas de estas disputas nos referiremos también en este capítulo.

Como un rasgo muy notable para el caso argentino, se advierte que la jerarquía eclesiástica retaceaba y postergaba todo lo posible la información referida a lo que acontecía en el Vaticano, y aguardaba expectante que la orientación del Concilio se afanzara en una línea doctrinal que ratificara la condena de la modernidad, la heterodoxia teológica y al ateísmo comunista. Frente a este hecho, se destaca como contrapunto de un claro síntoma de la repercusión que el CVII tuvo fuera del mundo católico, la cobertura local que le dedicó la revista *Primera Plana* a través de las crónicas conciliares relatadas por el periodista Tomás Eloy Martínez. Predominó allí una visión superficial y simplista de lo que estaba aconteciendo en Roma. Asimismo, la revista tomaba explícito partido por las iniciativas que calificaba sin ambages como progresistas o renovadoras.

Contrariamente a la posición del grueso del cuerpo episcopal, la revista *Criterio* dirigida desde 1957 por el joven sacerdote Jorge Mejía, centralizó los debates que se producían a nivel nacional e internacional sobre el alcance de las innovaciones conciliares. Desde sus editoriales y "crónicas conciliares", Mejía, instó al Episcopado al poner en marcha el *aggiornamento* propuesto por el Pontífice.<sup>27</sup> Con gran expectativa, pero también con el realismo propio de

<sup>26</sup> Revista *Criterio*, octubre de 1962.

<sup>27</sup> Jorge Mejía se había integrado a la revista *Criterio* desde 1955 por elección del propio Franceschi. Había estudiado en la Facultad de Teología del *Angelicum* de Roma y había proseguido su formación en el Pontificio Instituto Bíblico de esa ciudad, dirigido por el prestigioso cardenal reformista, Bea. Fue un testigo privilegiado del CVII, primero como periodista y luego como perito. Se mostró *activo no sólo como cronista, sino como ideólogo y redactor de propuestas que se discutieron en la asamblea conciliar.*



quien conocía de muy cerca la lógica de funcionamiento de la curia romana, sus notas captaron lo fundamental: es decir que el CVII tendría sobre todo un énfasis pastoral. La reforma litúrgica, la unidad de los cristianos y el diálogo interreligioso, el tema de la relación de la Iglesia y los medios masivos de comunicación, la colegialidad y la participación de los laicos, desde el comienzo del Concilio fueron temas abordados con entusiasmo por la pluma del Mejía.

A diferencia de otras publicaciones católicas, los artículos de *Criterio* referidos al CVII no temieron exponer el clima de sacudón, de controversias y de fuertes tensiones que se vivía en la Iglesia. Su defensa de la aprobación del Esquema XIII (documento preliminar de *Gaudium et spes*) y su apoyo a la noción de libertad religiosa le valieron fuertes ataques por parte de los sectores del catolicismo argentino reacios a aceptar estas transformaciones, entre ellos el grueso de la jerarquía.

¿Cuál era la situación de la estructura eclesiástica argentina en vísperas del Concilio? ¿Cómo funcionó la relación de fuerzas en el interior del Episcopado? ¿Qué peso tuvieron los obispos renovadores?

El 10 de abril de 1961, el papa Juan XXIII creó 11 nuevas diócesis en Argentina: Añatuya, Avellaneda, Concordia, Goya, Neuquén, Orán, Rafaela, Río Gallegos, San Francisco, San Martín y San Rafael. En 1963 se sumaron otras 4: Concepción, Cruz del Eje, San Roque -Presidencia Roque Sáenz Peña- Venado Tuerto. Precisamente en varias de estas nuevas jurisdicciones eclesiásticas actuarían en los años subsiguientes algunos de los prelados más receptivos al CVII. Nos referimos a Alberto Devoto (Goya), Jaime de Nevares (Neuquén), Raúl Primatesta (San Rafael) y Vicente Zazpe (Rafaela).

El Episcopado, encabezado por el Cardenal Caggiano estaba compuesto por la Comisión Permanente (CP) que integraba el mismo Primado junto a otros 10 arzobispos, 8 de los cuales eran mayores de 65 años y habían sido nombrados entre 1927 y 1943. Por su parte, de los 36 obispos restantes

---

Pese que al igual que otros colegas de *Criterio* se lo considerara un moderado, debe ponderarse su posición independiente que le valieron tanto las críticas de los sectores más conservadores de la jerarquía, como del sector tercermundista y de los grupos militares que después del golpe de 1976 disintieron cada vez más con su pensamiento. Tal situación y bajo amenaza de muerte decidió marcharse a Roma donde continuó una ascendiente carrera eclesiástica.

Véase: Mejía, Jorge. "Los años en *Criterio* y la Iglesia en la Argentina", en: *Criterio* n° 2284, julio de 2003, pp. 352-358 y Mejía, Jorge (Cardenal). *Historia de una identidad*. Buenos Aires. Letemendia, 2005.

que no integraban la CP, 25 habían sido elegidos después de 1957 y la mayoría se había formado en la Universidad Gregoriana de Roma. A pesar de que en líneas generales el Concilio actuó como un parteaguas entre el sector tradicionalista y sector renovador, no debemos perder de vista la existencia de matices importantes en el interior de cada uno de ellos, tanto en el aspecto teológico como pastoral. Lo mismo respecto de los alcances de la posición renovadora cuyos representantes habían sido seleccionados cuidadosamente a partir de su seguro respeto por la ortodoxia. Aún así, este minoritario sector de obispos renovadores se mostraba activo y presionaba para “democratizar” y reformar las estructuras organizativas de la Iglesia argentina. Frente a una jerarquía tan consolidada y que sin embargo debía dejar paso al recambio generacional, la tarea de imprimir un abrupto cambio de rumbo a sus estructuras y generar propuestas de aplicación inmediata, no podía más que provocar resistencias y choques entre ambas tendencias. Se produjo, además, durante la celebración del CVII un hecho que si bien era una fuerte evidencia del vigor del sector renovador, puso de manifiesto cuán grave era la fractura que se estaba produciendo en el interior de la jerarquía. Fue la formación del “Equipo de Trabajo” o “*Coetus argentino*” que preanunciaba el funcionamiento de dos jerarquías en paralelo. A mediados de octubre de 1962, por iniciativa de Monseñor Devoto y el padre Trusso se constituyó formalmente lo que hasta ese entonces habían sido reuniones informales con obispos y peritos incluso de otros países. Se buscaba cerrar filas en torno a objetivos claros e innovadores que los diferenciaban de las orientaciones del Episcopado. Según los diarios de Monseñor Devoto y de Monseñor Zazpe, se sabe que en la conformación del grupo estuvieron presentes (además de los mencionados), Monseñor Aguirre, Monseñor Marengo y Monseñor Ponce de León y los peritos Catena, Giaquinta, Mejía, Nolasco y Trusso). Luego se sumaron Monseñor Kemerer, Monseñor Quarracino y Monseñor Tato y como perito, Monseñor Pironio.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Zanatta, Loris. “Il ‘mal di Concilio’ della Chiesa argentina. Radiografia di un Episcopato al Vaticano II. Prima sessione e intersessione. Ottobre (1962-Settembre 1963)”, en: Fattori, M. T-Melloni, A. (eds.) *experience, Organisations and Bodies at Vatican II*. Leuven. Bibliothek Van De Faculteit Goggeleerdheid, 1999.

A regañadientes, y presionado por los obispos renovadores, el sector mayoritario de la jerarquía eclesial argentina se dispuso a poner en marcha las directivas de Roma.

El 13 de mayo de 1966, el Episcopado Argentino dio a conocer una trascendente declaración pastoral conocida como "La Iglesia en el período post-conciliar" donde se manifestaba el propósito de adherir sinceramente a las decisiones conciliares, cualquiera hubieran sido las opiniones previas al respecto. Sin embargo, esta invitación a los católicos argentinos -obispos, presbíteros y laicos- a compenetrarse en la transformación de la Iglesia en todos los órdenes como lo exigía el Concilio, evidenciaba una convicción dispar sobre el alcance y la forma de realizarla. Si en verdad el catolicismo argentino se caracterizaba por ser un lugar donde confluían ideas, discursos y prácticas que no ocultaban exhibirse competitivas y desiguales, la etapa post-conciliar profundizó más que nunca estas diferencias. En la misma declaración episcopal se señalaban tres grandes objetivos que resumían el espíritu de dicho documento:

[...] "1) *Penetramos del Concilio. Asimilarlo por la reflexión y la interiorización de sus ideas y de su espíritu.* 2) *Consolidar y perfeccionar la forma comunitaria de la Iglesia y sus estructuras colegiadas: asamblea episcopal-presbiterio-consejo pastoral-estructuración y coordinación del laicado.* 3) *Fomentar una mayor apertura al mundo por parte del clero y laicado. Esto implica una mayor sinceridad en el fomento del espíritu de pobreza y de servicios. Para realizar este programa, la Iglesia en la Argentina debe acrecentar, en todos sus sectores y niveles la reflexión y el diálogo.*" [...] <sup>29</sup>

Más allá de este discurso pro-concilio, en la práctica se propuso neutralizar o frenar aquellas dinámicas de cambio que podían -desde su óptica- conducir a excesos. Se acrecentaron así las tensiones y los debates entre las dos facciones que dividían a la jerarquía y donde el factor generacional fue una variable de importancia a la hora de entender tanto las resistencias como las iniciativas más audaces. Mientras los obispos renovadores propiciaban el diálogo y el protagonismo de los laicos, el grueso del cuerpo episcopal temía la instauración del estado deliberativo y se aferraban al respeto rígido por las jerarquías

<sup>29</sup> Ver *Criterio* n° 1501, 1966.

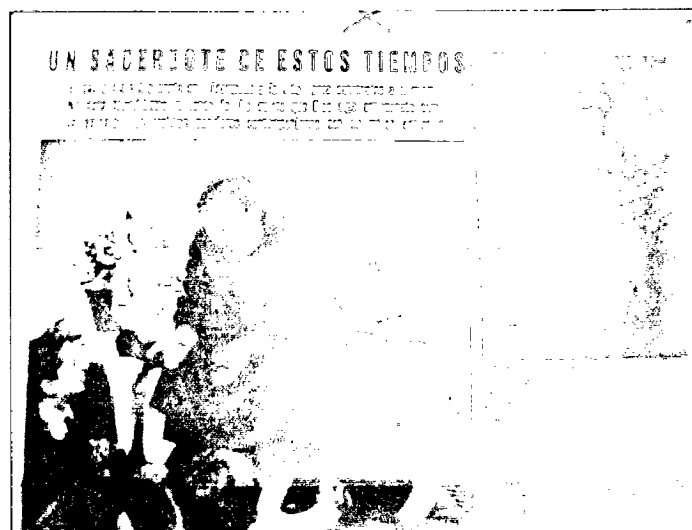
Figura 1. El nuevo perfil sacerdotal a partir del Concilio Vaticano II



La desclericalización era para un amplio sector de la Iglesia tradicionalista una de las consecuencias indeseadas de la renovación de la vida eclesial que había impulsado el concilio. Por ellos se oponían a medidas tales como el abandono de la sotana, del aislamiento clerical, y nuevas prácticas litúrgicas más participativas y lo encaraban como una verdadera cruzada denunciando a los sacerdotes "modernos".

Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

Figura 2. "Un sacerdote de estos tiempos".



El sacerdote Alejandro Mayol, popularmente conocido como el "padre Alejandro," fue una figura habitual en los programas televisivos de comienzos de los años '60 donde presentaba sus canciones infantiles o para un público más amplio. Asesor universitario y autor de un texto clave sobre el catolicismo post-conciliar en la Argentina, expresó vivamente el nuevo tipo de relación que los sacerdotes pretendían establecer con la sociedad.

Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

José María Ghío identifica tres graves dificultades que habrían obstaculizado la implementación del CVII en la Iglesia argentina: la inexistencia de estructuras u organismos que la orientaran hacia los cambios impulsados desde Roma; la imposibilidad de llegar a un acuerdo- una vez superado ese primer obstáculo sobre cómo interpretar las resoluciones conciliares, y las diferencias en las visiones y en las políticas propiciadas para su implementación. Es decir, en este último caso, que mientras los obispos tradicionalistas tenían un diagnóstico más optimista de la realidad social de su diócesis -generalmente más antiguas y más ricas-, los obispos renovadores emitían diagnósticos menos favorables sobre los problemas sociales que aquejaban las suyas, por cierto las de más reciente creación y ubicadas en regiones económicamente desfavorecidas.<sup>30</sup>

En el plano estrictamente pastoral, grupos de laicos, equipos de reflexión, las ramas especializadas de la ACA y sus asesores sacerdotales, se mostraron (según veremos luego) como los más dispuestos a promover la vinculación de la Iglesia con los sectores trabajadores y a ellos orientaron su actividad apostólica. Sin embargo, no sólo la jerarquía se mantuvo muy reticente al fomento de cambios tan acelerados. Algunos centros de formación teológica como la Universidad Católica de La Plata, dirigida por Monseñor Derisi, se convirtieron en bastiones de la ortodoxia tomista. La revista de *Estudios Teológicos y Filosóficos* allí editada por los dominicos, se inscribía en la más defendida tradición de la Iglesia argentina.

La división del Episcopado dificultó la ejecución de líneas pastorales íntegramente nuevas. El único emprendimiento episcopal de línea renovadora fue el Plan Nacional de Pastoral implementado a través de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) entre 1967 y 1973 y las ideas contenidas en el Documento de San Miguel de 1969.

En 1967, Pablo VI dio a conocer la encíclica *Populorum Progressio*, de inmenso impacto sobre los católicos latinoamericanos. La misma apuntaba su mirada al problema de la pobreza y al desarrollo internacional. Anticipándose a ciertos planteos de la Teología de la Liberación (TL), sostenía que las causas de la pobreza derivaban del desarrollo desigual entre las naciones, ocasionado

---

<sup>30</sup> Ghío, José María. *La Iglesia católica en la política argentina*. Op. Cit.

por pretéritos y nuevos colonialismos. Las condiciones de miseria extrema eran consideradas como un peligro para la paz. Si bien en principio se rechazaba la violencia como solución socio-política, parecía reconocerse que esta respuesta podía ser legítima en ciertas circunstancias históricas: [...] “*En caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país*” [...]”<sup>31</sup> Este último punto es quizás el más controvertido del documento papal ya que fue objeto de disímiles interpretaciones. El tercermundismo sacerdotal hubo de invocarlo frecuentemente para legitimar la violencia “desde abajo” como respuesta a la “violencia institucionalizada”, que según esta lectura, había sido ejercida históricamente por los países centrales contra los periféricos, en complicidad con las elites locales.

Evidentemente, los cambios que trajo el Concilio conmovieron la estructura de la Iglesia Católica pero fue en América Latina donde un sector importante se desplazaría hacia reivindicaciones de cambios radicales. Siguiendo las recomendaciones conciliares y recogiendo también la demanda creciente del clero de la región, se realizó entre Agosto y Septiembre de 1968, en Medellín (Colombia) la *IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. El tema de la misma -auspiciado por el Papa Pablo VI- fue “*La Iglesia en la transformación de América Latina a la luz del Concilio*”.

¿Dónde residió la novedad de Medellín? Mientras en las primeras reuniones del Episcopado latinoamericano -1955/1966- predominaron planteos que enfatizaban en el desarrollo y la integración de América Latina, en Medellín hubo un desplazamiento hacia la idea de la “liberación”, por vía de la teología y mediante la Teoría de la Dependencia.<sup>32</sup> Claramente Medellín incorporó las propuestas conciliares y profundizó algunos temas de la *Populorum Progressio* al criticar al sistema capitalista imperante sobre los países latinoamericanos, subsumiéndolos en una situación de “violencia institucionalizada”. La acción pastoral asumida impulsó a obispos y sacerdotes a ejercer la concientización

<sup>31</sup> *Populorum Progressio*, 30.

<sup>32</sup> En términos generales, se trata de un conjunto de modelos y tesis que se propusieron explicar las causas del atraso de los países latinoamericanos y sus dificultades para alcanzar el desarrollo. Esta teoría fue impulsada primeramente por el economista cepalino Raúl Prebisch y se desarrolló principalmente entre 1950 y 1970. Se afirmaba que la dinámica propia de la relación centro-periferia reforzaba la situación de dependencia de los países latinoamericanos y

de los sectores populares, denunciando toda situación de injusticia y opresión contra éstos, así como la de estimular la formación de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). En esta tarea se ponderaba como necesaria una práctica pluralista junto a sectores no cristianos que asumieran un compromiso similar frente a la crítica realidad social de estos países. Tal compromiso debía manifestarse en la "opción por los pobres", viviendo la pobreza espiritual y material. La injusticia social reinante era denunciada como una "situación de pecado" a la vez que se recordaba la "preferencia del cristiano por la paz" y los males que engendra la violencia.

En el plano político, Medellín dio lugar a varias lecturas. Los sectores más radicalizados de la Iglesia latinoamericana creyeron hallar en este documento sólidos argumentos para definirse a favor de un cambio revolucionario en sus respectivos países.

*[...] "El Vaticano II habla del subdesarrollo de los pueblos a partir de los países desarrollados y en función de los que éstos pueden y deben hacer por aquellos; Medellín trata de ver el problema partiendo de los países pobres, por eso los define como pueblos sometidos a un nuevo tipo de colonialismo. El Vaticano II habla de una Iglesia en el mundo y la describe tendiendo a suavizar sus conflictos; Medellín comprueba que el mundo en que la Iglesia debe estar presente, se encuentra en pleno proceso revolucionario. El Vaticano II da las grandes líneas de una renovación de la Iglesia, Medellín señala las pautas para una transformación de la Iglesia en función de su presencia en un continente de miseria e injusticia". [...]*<sup>33</sup>

Se trató principalmente de agrupaciones sacerdotales y /o laicas que nacieron casi contemporáneamente: el MSTM (Argentina); el grupo Golconda (Colombia); ONIS (Perú), Sacerdotes para el Pueblo (México) y otros.

Desde posiciones más conservadoras se hubo de advertir, en cambio, acerca del riesgo de reducir el proceso de liberación del hombre al mero cambio de estructuras políticas y económico-sociales. Aquellas posiciones se fortalecieron más tarde, pues en el transcurso de la conferencia, la mayoría de los obispos moderados y conservadores aprobaron las conclusiones allí formuladas, ya que por ese entonces el lenguaje de la liberación todavía no era percibido como una amenaza.

---

subdesarrollados en general. Otros autores como Cardoso y Faletto y Gunder Frank, acentuaron la impronta marxista de la Teoría de la Dependencia.

<sup>33</sup> Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Salamanca. 1972, p 176.

Según Sebastián Politi, se pueden identificar dos momentos fundamentales en la periodización del proceso de acelerados cambios que se produjeron en el catolicismo argentino de aquellos años: el momento de "compromiso temporal" (1960-66) y el momento de "compromiso político" (1967-73).<sup>34</sup> El primero se caracteriza por la ejecución de iniciativas de reflexión y adopción de nuevas prácticas pastorales a raíz del influjo recibido por el clima post-conciliar. Se empezó a cuestionar la aplicación automática de ideas procedentes del pensamiento europeo, principalmente francés, y se relejeron autores forjistas y revisionistas. La preocupación mayor se fue centrando en la promoción de los sectores trabajadores y a ellos se orientaron los campamentos de trabajo, los grupos misioneros, el trabajo social en villas de emergencia, etc. Agrupaciones de laicos subordinados a la jerarquía eclesiástica, o autónomos, equipos de pastoral, instituciones oficiales o semioficiales de la Iglesia, como la Juventud Obrera Católica (JOC); la Juventud Universitaria Católica (JUC)); la Juventud de Estudiantes Católicos (JEC); el Movimiento Rural de la Acción Católica (MRAC) y sacerdotes asesores de éstas, constituyeron los sectores más activos de esta etapa.

Los obispos Zazpe, Marengo y Angelelli, estuvieron, entre aquellos miembros de Episcopado más sensibles a la idea de delinear una línea pastoral con activa participación laical. Acompañados por un grupo de destacados sociólogos, teólogos y pastoralistas, dieron forma concreta a estas iniciativas a través del trabajo de la COEPAL. En base a esta concepción, -en abril de 1969- la Conferencia Episcopal Argentina reunida en San Miguel dio a conocer un significativo documento: "Declaración del Episcopado Argentino, sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano". En el capítulo sobre *Justicia* hacía referencias concretas a la situación argentina diciendo:

[...] "*Comprobamos que, a través de un largo proceso histórico que aún tiene vigencia, se ha llegado, en nuestro país a una estructuración injusta. La liberación deberá realizarse, pues, en todos los sectores en que hay opresión: el jurídico, el político, el cultural, el económico y el social.*" [...]<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Politi, Sebastián. *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*. Buenos Aires. Editorial Guadalupe-Ediciones Castañeda, 1992.

<sup>35</sup> Conferencia Episcopal Argentina. *Declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, San Miguel, 21-26 de Abril de 1969. Buenos Aires, 1969.



Sin embargo, este documento que ganó protagonismo en el discurso público del clero renovador y tercermundista, se vio favorecido por la coyuntura crítica de 1969. Su eco fue muy efímero, pues pronto se haría evidente que esta orientación no era representativa de la mayoría de una jerarquía eclesiástica que no acompañaba estas definiciones ni este proceso. De ahí, que entrara en crisis y fuera sepultado tras la asunción de Monseñor Tortolo -de inclinación integrista- al frente del Episcopado hacia 1970. Tal situación agrandaría aún más la brecha abierta entre una jerarquía poco propensa a dar demasiado vuelo a los sectores que se amparaban en el clima post-conciliar para reorientar la Pastoral Popular y estos últimos, donde también existían posiciones diversas.

El segundo momento que señala Politi se caracterizó por la radicalización ideológica y política de los cuadros eclesiales. Las agrupaciones laicas, estaban en crisis -en parte por la cerrazón de la jerarquía- y atravesaban una situación de emigración de una parte considerable de sus cuadros hacia agrupaciones políticas, principalmente hacia el peronismo. El protagonismo, en esta etapa, correspondería, entonces, a un sector del clero nucleado en torno al MSTM.

Para Christian Smith, una de las consecuencias más significativas de Medellín fue la aparición de colectivos sacerdotales como el MSTM.<sup>36</sup> Sin embargo, mayor peso para la constitución del mismo tuvo el "*Mensaje de 18 Obispos para el Tercer Mundo*" aparecido en agosto de 1967 y promovido por Monseñor Hélder Cámara, Arzobispo de Olinda y Recife. Allí se intentaba ofrecer una "respuesta al clamor de los pobres" y se exigían los derechos que la *Populorum Progressio* reconocía a los países subdesarrollados. Crítico hacia el sistema capitalista pero también contra los colectivismos totalitarios se pronunciaba por un socialismo de tinte cristiano.

Asimismo, hay que tener en cuenta que el clero diocesano de Buenos Aires y de otras ciudades del país venía promoviendo desde mediados de los años 1950 una serie de reuniones que tomaron una formalidad mayor en los años previos al Concilio y cuya experiencia en materia de debates y puesta en práctica de nuevas experiencias pastorales, a nivel parroquial, debe

---

<sup>36</sup> Ver: Smith, C. Op. cit.

considerarse como uno de los antecedentes del surgimiento del MSTM. Este segundo momento derivado del CVII y el desarrollo y diversidad del MSTM serán tratados en los capítulos 4 y 5.

### **3. Cambios y continuidades en las formas de sociabilidad católica de los años '60**

Ha sido objeto de gran interés e investigación el lugar de la Iglesia y del catolicismo como actor político destacado durante la década del '30, en el marco de los gobiernos militares que dominaron el período, así como el ascenso del catolicismo integral y sus aspiraciones hegemónicas a nivel social. Precisamente, en ese marco se constituyeron y consolidaron algunas instituciones, espacios de formación y producción de conocimiento y publicaciones que se convirtieron en el entretejido sobre el cual se desplegaron las iniciativas intelectuales, eclesiales y pastorales que dieron impulso y perdurabilidad al desplazamiento del catolicismo a un lugar central del imaginario nacional.<sup>37</sup>

Fue durante ese proceso que surgieron los Cursos de Cultura Católica (CCC) en 1922, la revista *Criterio* en 1928 y la Acción Católica Argentina (ACA) en 1931, en torno a los cuales se forjaron las ideas, los debates de la elite católica y la formación de cuadros dirigenciales que actuaron dentro y fuera del catolicismo durante las décadas posteriores. Es que la característica fundamental del catolicismo integral era su fuerte inclinación por la acción social y el ejercicio de una militancia que no se conformaba con su presencia en la esfera estrictamente religiosa sino por su aspiración de transformar la sociedad y el Estado de acuerdo a un modelo de cristiandad que sostenía la hegemonía del poder de la Iglesia católica sobre todo orden político y social y que se resumía en el lema "Restaurar todo en Cristo".

Fue muy relevante el lugar que esta institución tuvo no sólo como espacio donde se expresó el compromiso religioso, sino también como el

---

<sup>37</sup> Dos abordajes de esta cuestión pueden encontrarse en: Mallimaci, Fortunato. *El catolicismo integral en la Argentina...* Op. Cit. y Zanatta, Loris. *Del Estado Liberal a la Nación Católica...* Op. Cit.

ámbito de socialización por excelencia en el interior del catolicismo proponiendo instancias de participación en la esfera pública no siempre permitidos en el ámbito político.<sup>38</sup>

Como señala Beozzo, el ensanchamiento del espacio público dentro del catolicismo se produce paralelamente al cambio del modelo de fiel, ya que el desarrollo de la ACA habría marcado el pasaje del “católico practicante a la insistencia en el católico militante”.<sup>39</sup>

[...] *“Para los militantes de la AC, el trabajo sobre sí mismo no es suficiente: la acción del movimiento apunta a la conversión de la sociedad en su conjunto. El impulso que lanza al catolicismo fuera de las iglesias, y que lo lleva a ocupar el espacio público, lo prepara también para una preocupación por el prójimo, que es considerado el destinatario privilegiado del apostolado de la ACA. La conciencia de la necesidad del trabajo social para lograr la salvación (“nadie se salva solo”) va a ubicar progresivamente el trabajo en los medios sociales en el centro del compromiso de la AC. El deber del laico en tanto que miembro de la Iglesia es santificar el mundo. Este objetivo lleva a los miembros del movimiento a participar en la evangelización de los ambientes sociales.”* [...] <sup>40</sup>

A comienzos de los años '50, la ACA contaba con más de 70.000 militantes, aunque los niveles de participación eran muy dispares entre las diferentes ramas, con una tendencia creciente a la deserción, lo cual dio lugar a numerosos documentos oficiales referidos a cómo revertir esta situación que también se producía en otros países. Esta percepción de debilitamiento llevó a la jerarquía eclesiástica local -en consonancia con la política vaticana- a dar un nuevo impulso a las organizaciones de laicos, así como a apoyar la formación del PDC, en 1954. Pese a la situación institucional y los límites que evidenciaba la presencia católica en su persistente anhelo de cristianizar la sociedad, un diagnóstico equívocado de Perón acerca de un supuesto peligro de reofensiva católica lo llevó a exacerbar la competencia con la Iglesia a partir de la creación de organizaciones y entidades que al igual que en el caso católico, aspiraban a

<sup>38</sup> Mallimaci, Fortunato. “Movimientos laicales y sociedad en el período de entreguerras. La experiencia de la Acción Católica en la Argentina”, *Cristianismo y Sociedad*, México, N° 108, PP. 35-71.

<sup>39</sup> Beozzo, José Oscar. “La Iglesia frente a los estados liberales”, Dussell, Enrique. (Ed.) *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo Cristiano en América latina y el Caribe*. San José de Costa Rica. DEI, 1995, pp. 173-210.

<sup>40</sup> Giménez Béliveau, Verónica “Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina. Un recorrido socio-histórico”, *Prismas*, Revista de Historia Intelectual N° 9, UNQ, 2005, p. 220.

una representación totalizadora de los diferentes grupos y sectores componentes de la sociedad.<sup>41</sup>

En el momento más álgido del enfrentamiento entre Perón y la Iglesia católica fueron los laicos organizados a través de los "Comandos Civiles" y de una comprobada pertenencia a la ACA quienes asumieron la defensa más encendida de la Iglesia, a diferencia del comportamiento algo más tibio y dividido por parte de los obispos. Consideramos que la crisis que provocó en el catolicismo el enfrentamiento con el peronismo acentuó las aspiraciones de una mayor autonomía por parte de los laicos a la vez que realimentó su disposición para una actuación en la esfera pública que se adecuaba al espíritu belicoso y de cruzada en el que durante décadas aquellos laicos se habían formado, y que sería muy difícil de desactivar por parte de la jerarquía con posterioridad a 1955.

Es en este contexto de un catolicismo lacerado por el enfrentamiento con el peronismo que debe entenderse el impacto del CVII sobre un escenario eclesial cuyos actores aún estaban ubicados en posiciones proclives al cuestionamiento y la crítica de lo que acontecía en el ámbito político. En efecto, al conceder el Concilio un lugar de protagonismo mucho mayor a los laicos y al incitarlos, al mismo tiempo, a mantener y renovar su presencia pastoral en nuevos lugares de apostolado, coadyuvó a estimular la proliferación de iniciativas que superaran con creces las que surgían del universo clerical y jerárquico.

¿Cuáles fueron estas iniciativas? ¿Qué nuevas experiencias se generaron desde la ACA y quiénes fueron sus protagonistas?

Los laicos estuvieron a la vanguardia de la etapa comprendida entre 1960 y 1966. Las parroquias dejaron de ser el lugar exclusivo o central de la participación cristiana, ya que se lo consideraba como insuficiente dada la enorme necesidad de extender su presencia a nuevos ambientes como los sindicatos, los colegios secundarios, las universidades estatales, las zonas rurales y urbanas pobres. Para ello, se planteaba la urgencia de pensar y

---

<sup>41</sup> Acerca de la crisis de la ACA y de las iniciativas eclesísticas por reflotarlas a comienzos de los años cincuenta durante el gobierno de Perón puede consultarse el libro de Caimari, Lila *Perón y la Iglesia Católica...* Op. Cit.

definir una nueva Teología Pastoral adecuada a la actuación en estos ambientes menos transitados por los laicos católicos.

En aquellos años se asistió, por el lado de las ideas, a una apertura que permitía elaborar propuestas desde la línea de la "Nueva Cristiandad" de Maritain ya presente en la formación del PDC, el social-cristianismo y personalismo comunitarista de Mounier, hasta la incursión en el uso de algunas categorías de análisis provenientes del marxismo. Sin embargo, esta influencia del pensamiento católico francés comenzó a ser cuestionada por grupos que consideraban que debían buscarse respuestas que partieran de una elaboración de tinte nacional y es en ese momento que ingresan los autores forjistas y revisionistas.<sup>42</sup>

Entre las agrupaciones más activas de esta etapa podemos mencionar a aquellas que tenían una mayor autonomía respecto de la jerarquía y que actuaban en el terreno universitario, sindical o político como el PDC, el Humanismo y la ASA.

Por su parte, la ACA expandió sus ramas especializadas: JOC, la única que existía en el país desde 1941, se vio reforzada por la creación de la Juventud Universitaria Católica (JUC), en 1958, la Juventud Estudiantil Católica (JEC), que agrupaba a los estudiantes secundarios y el Movimiento Rural de Acción Católica (MRAC), creado también en 1958, pero que cobraría -como veremos- mayor impulso en los años '60.

También merece mencionarse la aparición de numerosos grupos de estudio y reflexión que se propusieron conocer a fondo los documentos conciliares y los debates teológicos puestos en diálogo con otras lecturas de raíz sociológica o histórica referida especialmente al contexto latinoamericano y argentino. Se trataba de grupos no del todo orgánicos pero sí cercanos a instituciones o referentes teológicos o sacerdotales, con fuerte sensibilidad por la acción social.

Un emprendimiento importante de inserción en el mundo obrero fue la labor desarrollada por la JOC no tanto -como mostramos en el capítulo anterior- por los resultados obtenidos, sino por la formación de cuadros y la preocupación más permanente por seguir de cerca la problemática del mundo

---

<sup>42</sup> Mayol, Alejandro- Habegger, Norberto y Armada, Arturo. *Los católicos posconciliares...* Op. Cit.

del trabajo por parte de los asesores eclesiásticos de destacada influencia como Monseñor Angelelli, Alberto Sily s.j. y Miguel Ramondetti.

Otros lugares donde comenzaron a gestarse nuevas discusiones referidas a la relación de la Iglesia y la sociedad fueron los seminarios. En el Seminario de La Plata enseñaban los jóvenes profesores Jerónimo Podestá, Eduardo Pironio y Antonio Quarracino quienes impulsaban la renovación litúrgica y bíblica. En el de Villa Devoto, Lucio Gera y Miguel Mascialino introducían en sus cursos la renovación de los estudios bíblicos y las ideas de Teilhard.<sup>43</sup>

Por aquellos años se difundieron, también, los Campamentos Universitarios de Trabajo (CUT) organizados por el religioso jesuita José Luis Llorens (el padre "Macuca") por donde pasaron miles de jóvenes para quienes el compromiso cristiano se convirtió poco después en "opción por los pobres" en los barrios, en las villas, en las fábricas e incluso en el mundo rural. Sin embargo, previamente a este fenómeno, merecen mencionarse las experiencias misioneras que se impulsaron desde fines de los años '50 en provincias como San Tucumán, Salta y Jujuy, por parte de las ramas juveniles de la ACA. La actividad misionera tomó nueva fuerza a través de la Asociación Misionera Argentina (AMA), fundada por el obispo de Avellaneda, Monseñor Di Pasquo. Para el verano de 1962, 18 equipos de 500 misioneros (sacerdotes, y laicos: estudiantes, agentes de salud y de promoción social) partieron hacia las provincias de Formosa, San Luis y Chaco.<sup>44</sup>

Por último, describiremos algunas experiencias pastorales que pueden dar una idea de las prácticas concretas que asumieron los católicos argentinos que adhirieron a la línea renovadora post-conciliar.

Una de las regiones donde se plasmó con notable vigor el trabajo pastoral impulsado por el equipo de la COEPAL, fundada en 1966, fue en el Noreste (NEA) que nucleaba a siete diócesis donde se destacaron las de reciente creación como Formosa, Posadas, Reconquista, San Roque y Goya que se sumaron a las más antiguas de Corrientes y Resistencia.

<sup>43</sup> Forni, Floreal. "Catolicismo y Peronismo III. Del aggiornamento a las vísperas (1955-1969)". *Unidos* n° 18. Buenos Aires, abril de 1988.

<sup>44</sup> Ver: Mayol-Habegger y Armada. Op. Cit y Llorens, José María (s.j.) *Opción fuera de la ley*. Buenos Aires. Grupo Editorial Lumen, 2000. Datos sobre estas experiencias misioneras pueden consultarse en los boletines de AICA correspondientes al período estudiado.

Entre 1963 y 1967 se organizaron allí las "Semanas de Pastoral del NEA" (SEPASNE), coordinadas por el canónigo francés F. Boulard y en el que se fue organizando una pastoral de conjunto entre sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos, junto a los pobladores de la zona con el propósito de ayudar al movimiento rural que allí se venía gestando desde 1958 tras la creación del MRAC. Jóvenes asesores de formación universitaria viajaron a las distintas zonas rurales del país y del exterior donde recibieron una formación acorde a dicha problemática y varias congregaciones religiosas femeninas eligieron dicho ámbito desfavorecido para iniciar su labor religiosa de fuerte inclinación social.<sup>45</sup>

La experiencia de la COEPAL, que se prolongó hasta 1973, permitió la articulación de la reflexión teológica y la discusión intelectual desde la perspectiva de las Ciencias Sociales con prácticas pastorales que se inscribían dentro de las nuevas directivas conciliares. La primera mesa directiva de la COEPAL estaba integrada por los obispos Marengo, Zazpe y Angelelli. En torno a ellos se convocó a un equipo de colaboradores entre los cuales se destacaron Lucio Gera, Rafael Tello (ambos teólogos de la UCA); Justino O' Farrell (sociólogo), Gerardo Farrell y Juan Bautista Capallaro (integrante del Movimiento para un Mundo Mejor). Posteriormente, se sumaron otras figuras de destacada trayectoria como Alberto Sily (S.J. y director del Centro de Investigación y Acción Social de dicha orden: CIAS); Fernando Boasso (S.J.); Guillermo Sáenz (S.J. y asesor del MRAC); Mateo Perdía (Provincial de los Padres Pasionistas); Laura Renard (Superiora de las Hermanas Auxiliares Parroquiales de María); Aída López (Superiora de las religiosas de la Compañía del Divino Maestro) y Ester Sastre (Superiora de las Hermanas del Sagrado Corazón). Más tarde completaron el grupo Carmelo Giaquinta y Domingo Castagna.

Según Lucio Gera, tal vez el referente teológico más influyente de los católicos de línea renovadora y posteriormente del MSTM, las principales influencias intelectuales en las que se reconocía dicho equipo eran, a nivel

---

<sup>45</sup> Acerca de la inserción de congregaciones femeninas terciaristas en medios populares de la Argentina puede consultarse: Touris, Claudia "Entre *Marianne* y *María*. Los trayectos de las religiosas terciaristas en la Argentina", ponencia presentada en las Jornadas de Historia, Género y Política en los '70. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (FF y L - UBA) -Museo Roca, 10, 11, y 12 de agosto de 2006.

magisterial, la eclesiología del Pueblo de Dios de *Lumen Gentium*, a nivel teológico, la teología de las misiones, y a nivel de la historia de las ideas latinoamericanas, Martí y Vasconcelos. Finalmente, estas lecturas entraban en diálogo con el revisionismo histórico, los planteos de las Cátedras Nacionales, el marxismo gramsciano y de la Escuela de Frankfurt, y la literatura pro-revolucionaria de los años '60.<sup>46</sup>

El desarrollo de la COEPAL nos remite, a su vez, a otra experiencia pastoral que queremos consignar en este mapa de las sociabilidades católicas post-conciliares de aquellos años: nos referimos al MRAC y su relación con el Movimiento de las Ligas Agrarias que se manifestaría con fuerte vigor una década más tarde pero que no podría comprenderse sin el trabajo previo de la militancia católica.

Aunque la presencia de la Iglesia en las regiones rurales de nuestro país en el período contemporáneo comenzó a acentuarse desde fines de los años '40, fue una década después cuando cobró un verdadero dinamismo al conformarse el MRAC y se amplió el trabajo regional a todas las diócesis del país con población rural. La tarea propuesta era ayudar a los habitantes del lugar a desarrollar mejores estrategias de supervivencia y de economía familiar. Los maestros y los campesinos (minifundistas y braceros) fueron los principales protagonistas del movimiento. Si bien al comienzo existió cierto grado de participación empresaria, a partir de 1964-65 el MRAC se fue perfilando hacia una identidad fuertemente campesina.

Hacia 1966, el MRAC tenía unos 300 grupos distribuidos en distintas provincias del país y editaba un periódico de aparición mensual llamado "*Siguiendo la huella*". Para ese momento se producían también materiales para la reflexión de las comunidades y se dictaban cursos de capacitación en el Instituto San Pablo, en la localidad de General Sarmiento (provincia de Buenos Aires) a cargo de un equipo docente y de consultores como el jesuita Alberto Sily, muy cercano a este movimiento.<sup>47</sup>

El método de la JOC -"ver, juzgar, actuar"- era el utilizado también por el MRAC, que con posterioridad a la Conferencia de Medellín (1968) comenzó a

---

<sup>46</sup> Gera, Lucio. "San Miguel, una promesa escondida". (Reportaje), Revista Voces N° 17, 1990.

<sup>47</sup> Ver: "Alberto Sily: un cura con las Ligas Agrarias", en: Lanusse, Lucas. *Cristo Revolucionario*. Buenos Aires. Ediciones B- Javier Vergara editor, 2007.



asumir una postura cada vez más politizada. Su vinculación con otros movimientos campesinos similares, a nivel latinoamericano, a través del Movimiento Internacional de la Juventud Agraria y Rural Católica (MIJARC) al que estaba adscrito, llevó a sus participantes a conocer y discutir el método de educación liberadora de Paulo Freire, que desde una pedagogía que se definía humanista y liberadora ponía el acento en la idea de que los oprimidos serían los propios artífices de su liberación, rompiendo el yugo ideológico que los condenaba a la marginalidad.<sup>48</sup>

La continuidad en la participación en seminarios internacionales, sumada a la crisis que la política económica del gobierno militar estaba causando en los pequeños productores rurales y en las condiciones de trabajo de los campesinos, condujo a que ganaran terreno los planteos más radicales orientados a movilizar políticamente a sus bases, formulados por parte de sus miembros y algunos asesores que entraron en conflicto con la jerarquía. Muchos de ellos alentaron y participaron en la creación de las Ligas Agrarias Chaqueñas hacia 1970. A medida que las reivindicaciones sobre el tema de la propiedad, la tenencia y la explotación de la tierra se generalizaban, al tiempo que se denunciaba el manejo de los monopolios extranjeros, los conflictos en la región del NEA se generalizaban. Hacia mediados de 1972, los miembros de la Ligas Agrarias perdieron el apoyo de uno de los obispos que más había incidido en el crecimiento de esta experiencia: Monseñor Italo Di Stefano, obispo de Sáenz Peña. El desenlace se aproximaba: el 16 de mayo de 1972 la Conferencia Episcopal excluyó al MRAC de la Iglesia. Sus militantes continuaron, sin embargo, en las Ligas Agrarias, o migraron hacia agrupaciones políticas de orientación peronista. Los casos más extremos derivaron en su vinculación con la lucha armada.

El último de los grupos surgidos de la ACA al que queremos referirnos y que evolucionó hacia una radicalización similar a la de otros que habían eclosionado al calor de la renovación conciliar, fue la JUC. Esta rama, que agrupaba a los estudiantes universitarios, había nacido hacia 1958, basada en una concepción bastante tradicional, que ligaba su trabajo apostólico en el terreno universitario, a partir de una estrecha vinculación y dependencia con la jerarquía, recibiendo una formación más bien doctrinaria y apologética. Sin

---

<sup>48</sup> Politi, Sebastián Op. cit.

embargo, también estuvo presente desde el comienzo una intención de promover nuevas formas de apostolado, no del todo coincidentes con la concepción sostenida por la jerarquía.

[...] “La JUC fue un movimiento renovador desde el comienzo, tuvo un asesor que fue muy importante, que fue el padre Tello. Y tuvo una línea de trabajo que fue de formación en la acción. Una pedagogía de formación en la acción. Pedagogía de “ver, juzgar y actuar” y que impulsaba un compromiso de su gente con el medio estudiantil. Y como otra connotación más, el compromiso de sus militantes en agrupaciones laicas, Es decir no creía en las agrupaciones cristianas, tipo Democracia Cristiana o ese tipo de cosas, sino creía que los cristianos tenían que estar insertados en el mundo y en cualquiera de las agrupaciones que allí estuvieran. Pensaba que tendría que haber un solo centro de estudiantes y no dos centros de estudiantes -uno laico y otro cristiano-, sino uno solo de todos los estudiantes”. [...] <sup>49</sup>

La política de fortalecer las ramas especializadas fue una respuesta a la crisis que arrastraba la ACA pero que también acompañaría a la JUC, ya que apenas transcurridos tres años de su creación había perdido un tercio de sus integrantes y le resultaba sumamente difícil mantener a flote la sección de aspirantes. Por ello, apenas comenzados los años '60, -tal como lo señalan varios autores- los jucistas comenzaron a plantearse la necesidad de adecuar su trabajo pastoral procurando dar respuestas más pertinentes al tipo de problemas que se discutían sobre la realidad del país.<sup>50</sup> Era evidente que esta impaciencia pastoral se ligaba al interés y los debates suscitados a partir del CVII, que los jucistas, al igual que otros grupos, siguieron detenidamente.<sup>51</sup> En

<sup>49</sup> [...] “Entrevista a Francisco del Campo, ex-presidente de la JUC argentina y dirigente de la JEC Internacional en la década de 1960. Realizada por Claudia Touris el 28 de febrero de 2002 en la ciudad de Buenos Aires.

<sup>50</sup> [...] “Yo estaba en la universidad pública. Era estudiante de medicina. Ahí, en la universidad, nos insertamos en la Juventud Universitaria Católica, en la JUC. Para la época de 1962/63, se produjo un recambio. Vinieron Jorge Simón, David, vinieron varios. Apareció una necesidad en la JUC de reorganizarla administrativamente, cambió el cura asesor, cambiaron las autoridades y ahí aparecimos un grupo de laicos en la JUC en relación con estos curas y se armó un polo de discusión que estaba muy influenciado por todos los debates de la época, que eran los debates de Concilio, los debates que Juan XXIII trajo, con la idea de poner a la Iglesia de cara a la sociedad. Y fue surgiendo fuertemente ese debate de compromiso bajo la influencia fuerte de Mounier, un pensador francés católico de las décadas de los '40 y '50 pero todavía de influencia en aquella época y éste fue también el debate de católicos y marxistas. Teilhard de Chardin, Yves Congar y Karl Rahner, eran todos los teólogos del momento”. [...]

Entrevista a Carlos Vollmer ex-militante de la JUC mendocina, cercano al Movimiento de los 27 curas. Realizada por Claudia Touris el 13 de diciembre de 2002.

<sup>51</sup> Francisco del Campo menciona a modo de ejemplo, un encuentro que en plena etapa conciliar se desarrolló en Trapiche (San Luis) y del que participaron el obispo local Monseñor Di Pasquo, dirigentes jucistas de todo el país y asesores sacerdotales como Carlos Mugica y Rodolfo Ricciardelli. El invitado de honor fue el obispo Antonio Quarracino, participante de las

1963, se llevó a cabo un importante encuentro universitario en Tandil, donde tras un primer diagnóstico sobre la situación argentina y latinoamericana, los jucistas denunciaron los dos polos ideológicos en los que -según ellos- estaba encerrado el movimiento universitario: laicismo contra libertad de enseñanza y democracia contra Revolución Cubana. Comenzaron a cuestionarse las premisas desarrollistas a favor de lecturas que acentuaban la inminencia de la liberación del Tercer Mundo y el cambio de estructuras, proceso que según los dirigentes de la JUC tenía que producirse con la participación de la Iglesia.<sup>52</sup>

Hacia 1964 se percibía una tensión interna entre la corriente Humanista de mayor peso en Buenos Aires y el integralismo de origen cordobés y con mayor aceptación en otras provincias del interior como Mendoza

*[...] "Ahí hubo un enorme debate, muchos fueron hacia el Humanismo cristiano, pero otros fuimos hacia Córdoba, hacia los Integralistas de Córdoba. Para aquel entonces había un debate dentro del cristianismo sobre el Humanismo, que tenía un fuerte acento bonaerense, un fuerte acento capitalino. En el interior, en éstas cuestiones estábamos más politizados, más cercanos al Integralismo cordobés. En el '64 es cuando en un Congreso -todos veníamos de la Acción Católica-, en Chaco y en Córdoba, se toman las banderas de la revolución nacional y popular, se habla del peronismo en el '64.[...] Los Integralistas de Córdoba eran nacional-populares con un fuerte acento en lo nacional y un cierto contenido nacionalista antiamericano, antiruso, una cosa muy: "ni yankis ni marxistas...somos de la nación... Había una impronta así, si bien es un debate que viene desde la década del 30 en la Argentina".[...]*<sup>53</sup>

Una fuerte incidencia sobre esa mentalidad y esa búsqueda tuvieron los sacerdotes que actuaron como asesores de la JUC en las diferentes facultades de la UBA: Carlos Mugica en la Facultad de Ciencias Económicas y en la Facultad de Medicina; Alejandro Mayol en la Facultad de Farmacia y Bioquímica y en la de Odontología; Pedro Geltman en la Facultad de Ingeniería y Rodolfo Ricciardelli en la Facultad de Arquitectura.<sup>54</sup> Desde la JUC se

---

sesiones conciliares y por aquel entonces uno de los prelados que con más entusiasmo promovía la renovación de las estructuras eclesiales.

Entrevista a Francisco del Campo, ex-presidente de la JUC argentina y dirigente de la JEC Internacional en la década de 1960. Realizada por Claudia Touris el 28 de febrero de 2002 en la ciudad de Buenos Aires.

<sup>52</sup> Una descripción bastante precisa de este proceso puede consultarse en Mayol-Habegger y Armada. Op. Cit. ; Giménez Béliveau, Verónica. Op. Cit. y Moyano, Mercedes. "Organización popular y conciencia cristiana, la década del '60" en A.A.V.V. *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires. CEHILA, 1992.

<sup>53</sup> Entrevista a Carlos Vollmer, ex-militante de la JUC mendocina, cercano al Movimiento de los 27 curas. Realizada por Claudia Touris el 13 de diciembre de 2002 en la ciudad de Mendoza.

<sup>54</sup> Sobre el impacto de los curas asesores de la JUC en la Arquidiócesis de Mendoza afirma una educadora de formación católica, próxima al Movimiento de los 27 curas: [...] "*Los curitas*

propiciaba cada vez con mayor énfasis el trabajo social. Había estudiantes jucistas de la carrera de Sociología de la UBA colaborando en las experiencias de Gino Germani en Dock Sud. Y otros que decidieron sumarse al proyecto pastoral que alguno de sus asesores comenzaron a desarrollar en las villas de la ciudad de Buenos Aires, como Rodolfo Ricciardelli y como Carlos Mugica.

En 1966, sin embargo, la intervención de las universidades tras el golpe del general Onganía precipitó a la JUC hacia el final, ya que además fue intervenida por la jerarquía, razón por la cual desaparecía aquella como instancia válida de participación católica dentro de la universidad. El acento cada vez más político de sus acciones, sumado a la crisis que provocó el abandono del sacerdocio por parte de algunos de sus asesores, había tensado al extremo la relación con las autoridades eclesíásticas de las que finalmente dependían. Fue así que las ramas especializadas de la ACA se convirtieron mayoritariamente en plataformas de salida del catolicismo, ya que en la medida en que el compromiso que los jóvenes habían asumido en tanto cristianos vio obturados todos los canales de institucionalización dentro de la Iglesia, rompieron los lazos que los unían a ella y prosiguieron un trayecto que los sumiría de lleno en la actividad social y política. Muchos ex-jucistas se incorporaron a agrupaciones políticas, otros lo hicieron en ambientes populares como las villas miseria de Buenos Aires o promoviendo publicaciones como la Revista *Tierra Nueva*.

---

*estos empezaron a hacer una misa que se llamaba "La misa de los universitarios", en una iglesia acá en el centro. Y empezaron a juntar a todos los universitarios que participábamos en estos grupos. Y tenía un nivel de discurso, la liturgia, la palabra, que era una cosa espectacular, eran unas misas excelentes. Se llenaban las iglesias, después de ahí surgían los campamentos, la actividad política, la actividad de los curas. Fueron cosas simbólicas, y a esas misas fue la principal dirigencia que Mendoza ha tenido después, la principal dirigencia social y política que incursionó en la universidad, en el gobierno, en la justicia, en el Poder Legislativo, en todos los poderes y en todos los ámbitos, por ejemplo la universidad" [...]*

Entrevista a María Inés Aprile de Vollmer. Realizada por Claudia Touris el 13 de diciembre de 2002 en la ciudad de Mendoza.

### 3.1. Sociabilidades católicas transformadas: politización, imaginario revolucionario y cultura juvenil

Nos interesa en esta tesis dar cuenta de la relación entre las formas de sociabilidad católicas posteriores al CVII y su incidencia en la confluencia de las identidades político-religiosas que emergieron en algunos grupos inscriptos dentro de la corriente tercermundista o liberacionista. Elegimos analizar en detalle, en éste y en un capítulo posterior, dos experiencias: "*Cristianismo y Revolución*" (*C y R*) y Curas Villeros. Aunque presentaban muchos rasgos de similitud, constituyen más bien, -a nuestro criterio- dos ejemplos distintos de vinculación con la política y del tipo de radicalización al que podían llegar los sectores tercermundistas del catolicismo argentino.

A partir del inicio de la Revolución Argentina y de una serie de conflictos que signaron las relaciones intra-eclesiales del post- concilio, la crisis de la ACA y la emergencia del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) en 1967, una porción muy grande de los católicos se radicalizó políticamente. Había llegado el momento del "compromiso político", etapa que se extendería entre 1967 y 1973,<sup>55</sup> y que se caracterizó por un desplazamiento del dinamismo eclesial a manos de los clérigos tercermundistas, quienes se convirtieron en los referentes máximos de laicos, religiosas, grupos de estudio, obreros, estudiantes que se identificaban con la opción revolucionaria de parte de los cristianos.

Dos caras de un mismo fenómeno pero con derivaciones muy diferentes fue la ligazón del catolicismo con el horizonte revolucionario tras el triunfo de la Revolución Cubana. Tales trayectos se visibilizaron en las redes afines a la revista *C y R*, por un lado, y en torno al MSTM, por otro.

*C y R* estuvo directamente vinculado con la figura de su fundador, Juan García Elorrio, un ex-seminarista de la diócesis de San Isidro, que experimentó una trayectoria de vertiginosa radicalización en la que confluyeron su raíz cristiana post-conciliar, su acercamiento al peronismo revolucionario y su opción por la lucha armada. Ampliamente vinculado con redes católicas y grupos de reflexión orientados a la discusión sobre la teología del Concilio, dio

---

<sup>55</sup> Politi, Sebastián. Op. Cit, p.124.

inicio en septiembre de 1966 al primer número de la revista *C y R*, cuya publicación se extendería hasta 1971 con un total de 30 números y tres ediciones especiales.

No nos interesa aquí analizar las ideas, las etapas, ni los planteos de la publicación. Más bien, proponemos resaltar que se trató de un espacio de vinculación entre grupos cristianos, marxistas y peronistas revolucionarios, (por citar los núcleos ideológicos más potentes) y que derivó en la adopción de prácticas religiosas y políticas no necesariamente compatibles o que incluso dieron lugar a escisiones y cambios de rumbos que evidenciaban que este tipo de experiencias compartidas podían ser de carácter transitorio u operar como puentes o escenarios de pasaje hacia otros lugares y posiciones.

Por ejemplo, pocas vinculaciones le quedaron a García Elorrio y a *C y R* con figuras como Jorge Mejía (director de *Criterio*) o Eduardo Pironio (Rector del Seminario de Buenos Aires). Con ambos, García Elorrio había compartido reuniones en el Centro de Estudios "Diálogos", por él creado a mediados de 1965. Sí, en cambio mantendría su vinculación con el padre Arturo Paoli (animador de las Juventud Demócrata Cristiana de Santa Fe y organizador de la Cooperativa de Hacheros Fortín Olmos, en el norte de dicha provincia). Allí fue donde conoció a Casiana Ahumada a la que se ligó intelectual y afectivamente. En ese ámbito, se había relacionado también con John William Cooke y Sabino Navarro.<sup>56</sup> Otra figura cercana en los primeros tiempos a García Elorrio fue el sacerdote Carlos Mugica (MSTM).

Un ejemplo que ilustra el lugar de *C y R* como puente que posibilitaba pasajes y retornos de los individuos y grupos que allí se interconectaban es el de los fundadores de Montoneros que llegaron a García Elorrio a través de su relación con Carlos Mugica cuando éste actuaba como asesor de la JEC, en el Colegio Nacional Buenos Aires. Ellos eran: Fernando Abal Medina, Carlos Ramus y Mario Fimenich. En febrero de 1966, los dos últimos habían participado de una experiencia misionera en Tartagal, al norte de Santa Fe, que los introdujo de una manera muy directa en la discusión de la legitimidad de la violencia por parte de los cristianos en contextos de opresión política y social.

---

<sup>56</sup> Morello, Gustavo. "Apuntes sobre la vida de García Elorrio", en: *Lucha Armada en la Argentina*, Año II, N° 7, 2006.

La muerte del cura guerrillero Camilo Torres, acaecida en Colombia en 1966, impactó fuertemente en la sensibilidad de estos jóvenes que comenzaron a pensar que el cruce del cristianismo y la revolución sería inevitable.<sup>57</sup> Precisamente, la opción por la acción armada se resolvió cuando estos jóvenes se reunieron en torno a Juan García Elorrio en el momento en que un grupo de la revista directamente dirigido por éste, decidió organizar una célula armada que derivó en la formación del comando protomontonero Camilo Torres, al que se sumó también la ex-militante del PC Norma Arrostito, compañera de Abal Medina y que tuvo su primera aparición pública en mayo de 1967. Paradójicamente, este momento coincidió con el alejamiento de García Elorrio y "Los Camilos" del cura Mugica, por sus discrepancias en torno a los métodos de la lucha revolucionaria. Se reproducirían a mediados de 1968, en la ruptura de Firmenich, Abal Medina, Ramus, Arrostito y Maza, con García Elorrio, ante la decisión de éstos de avanzar mucho más rápidamente en la formación de un grupo guerrillero.<sup>58</sup>

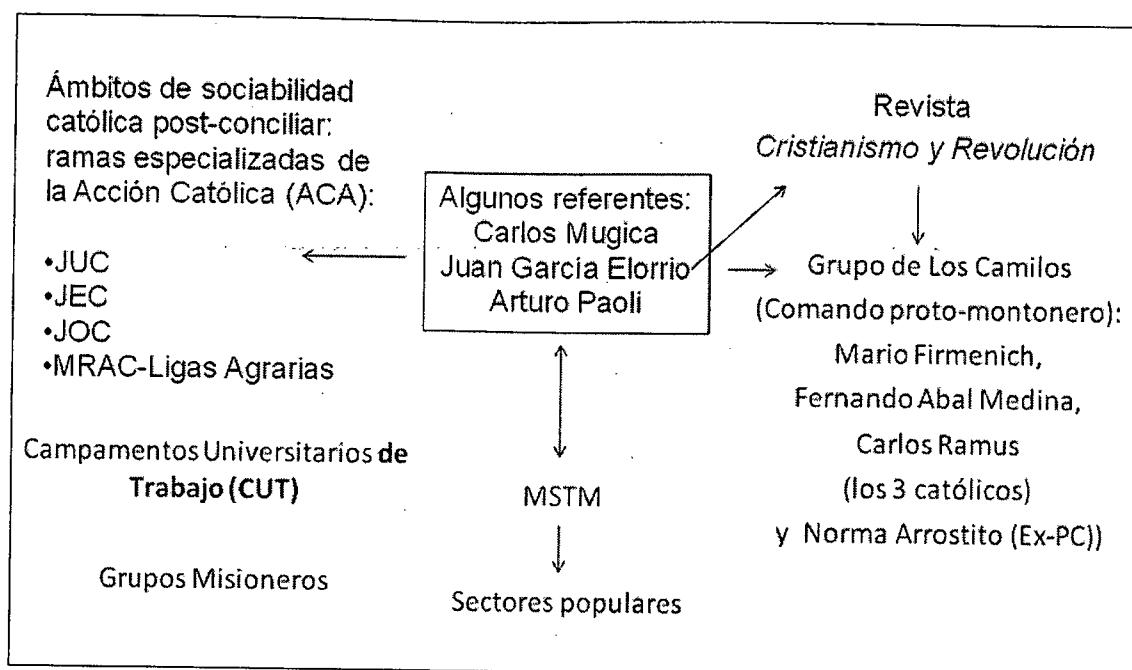
Pero no todos los jóvenes católicos se radicalizarían tan rápidamente ni se integrarían a formaciones guerrilleras. De hecho, esta decisión generó tensiones y distanciamiento entre ellos y algunos sacerdotes tercermundistas que habían sido sus mentores como fue el caso del quiebre en la relación entre Mugica y los Montoneros.

---

<sup>57</sup> Ver Anguita, Eduardo y Caparrós, Martín. *La Voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina 1966-1973*. Tomo 1. Buenos Aires. Grupo Editorial Norma, 1997.

<sup>58</sup> Donatello, Luis. "Religión y Política: las redes sociales del catolicismo postconciliar y los Montoneros. 1966-1973", en: *Estudios Sociales*. Revista Universitaria Semestral. Año XIII, N° 24, Universidad Nacional del Litoral, primer semestre de 2003.

Gráfico 1. Esquema de redes y referentes de sociabilidad tercermundista.



Fuente: elaboración propia.

En el capítulo 5, explicaremos de qué manera se manifestó una de las formas de sociabilidad católica de orientación tercermundista ligada a la militancia sacerdotal en las villas de emergencia de la ciudad de Buenos Aires. Esta decisión se debe al hecho de considerar este caso como más típicamente representativo del catolicismo tercermundista, en la medida en que las prácticas predominantes no se desplazaron hacia la acción armada, como el caso consignado de *C y R*. A nuestro criterio, ésta se trató más bien de una vertiente que -aunque fuertemente impregnada de un bautismo ideológico propio del catolicismo intransigente- se redefinió rápidamente hacia una propuesta que privilegió su opción político-militar sobre la político-religiosa del MSTM. El carácter redentor que el grupo de *C y R* le atribuyó sin ambages a la violencia estuvo presente sólo discursivamente en el núcleo mayoritario del catolicismo tercermundista, donde muy excepcionalmente se hizo uso de la opción armada.

El último punto al que queremos hacer referencia es que nuestro interés en describir los cambios en las formas de sociabilidad católicas renovadoras y tercermundistas se orienta a explicar y precisar mejor su real incidencia en la



conformación de agrupaciones armadas. Partimos de la premisa de que ninguna de estas cuestiones puede analizarse separadamente de la irrupción de una cultura juvenil de características muy particulares. Es este encuadre el que nos lleva a señalar la importancia de identificar los ámbitos de sociabilidad católicos propiamente dichos, al mismo tiempo que reubicarlos en un mapa más complejo en el que existían sociabilidades más amplias propias de la cultura juvenil en su conjunto, de las cuales se nutrieron obviamente también los jóvenes católicos.

A partir de la pregunta sobre la pertinencia de hablar de una “cultura de los jóvenes” o de la existencia real de la categoría sociocultural llamada “juventud”, Sergio Pujol afirma que la aceptación generalmente consensuada de “revolución cultural” para enmarcar los años ‘60 conlleva la idea de reconocer al movimiento juvenil como a un actor privilegiado de transformación de la sociedad occidental.<sup>59</sup> Admitiendo que esta cultura joven no fue homogénea tanto en sus manifestaciones literarias como musicales -por citar tan sólo dos de los fenómenos más asociados a la producción y al consumo cultural de aquellos años-, el autor encuentra fuertes rasgos de afinidad en el imaginario social compartido:

[...] *“Si bien fueron fenómenos bien diferentes -otros lenguajes, otra relación con lo político, otras estéticas-, aquella literatura y aquella música [se refiere a la literatura testimonial y al rock nacional] no sólo compartieron una mera sincronía de almanaque: participaron de una misma trama cultural, refractando un imaginario social signado por una urgente sed de futuro. Había en el aire una cierta idea de porvenir que toda una generación estaba decidida a sostener con una energía inaudita. Había confianza en lo nuevo y malestar por lo viejo. Para el triunfo de lo primero y la superación definitiva de lo segundo, había que actuar. Y la actuación no tuvo una sola modalidad. Hubo una praxis estética y una praxis política, y desde finales de los ‘60 se hicieron varios intentos -con resultados dispares, pero en sí mismos significativos- de fusionar ambas acciones.”*  
[...]<sup>60</sup>

<sup>59</sup> [...] *“si aceptamos el concepto de ‘revolución cultural’ para una caracterización general de los años ‘60 -concepto al que han apelado varios autores, incluso Eric Hobsbawm, quien no suele reconocer revoluciones fácilmente- ¿cómo no ver que fue el sector lozano de la sociedad el que encabezó, en distintas partes, ese movimiento de transformación que terminaría por afectar el funcionamiento del mundo occidental?”* [...]

Pujol, Sergio. “Rebeldes y modernos. Una cultura de los jóvenes”, en: James, Daniel (dir.) *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976.*, Nueva Historia Argentina. Tomo IX. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 2003, p. 283.

<sup>60</sup> Pujol, Sergio. Op. Cit. p. 285.

Esta aproximación de una historia cultural en clave generacional nos aporta algunas herramientas para pensar a su vez la pertinencia de extender este enfoque hacia el estudio de la confluencia de la militancia religiosa y la política. Tal pretensión se empalma con nuestra mirada de las formas de sociabilidad católica post-conciliares como el espacio "en disponibilidad" por excelencia que existía para el ingreso de los jóvenes pertenecientes al mundo católico. Sin embargo, se trataba de sociabilidades plurales y en permanente dinamismo, razón por la cual posibilitaron la relación con otros universos culturales y políticos pudiendo generar pasajes de salida, de retorno o consolidar permanencias en dichos espacios que eran también núcleos identitarios.

Aún aceptando la idea de que existían subculturas juveniles, las fronteras entre ellas parecían trasponerse con facilidad y todas compartían una postura crítica generalizada a lo que se denunciaba como "el sistema" al que se concebía como esencialmente injusto. También, se compartía la convicción de que impulsar un cambio profundo no sólo era deseable sino posible. Había una común noción de inminencia.

Alejandro Cattaruzza afirma que:

*[...] "Naturalmente, en quienes asumían una actitud militante más ferviente, esa crítica buscaba inscribirse en alguna tradición; la construcción de genealogías por parte de esos activistas tendía a recuperar líneas de reflexión que, desde los tempranos sesenta, venían sacudiendo a las formaciones de la izquierda, vieja y nueva. Como ellas, buscaba horizontes internacionales: quizás Althusser, menos Marcuse, sin duda Fanon y Guevara, entre otros. Los grupos que provenían del catolicismo ya habían comenzado, años atrás, una reconsideración de la propia actitud ideológica que había llevado a muchos de ellos a una aproximación al marxismo y a un compromiso político con el peronismo; Camilo Torres, el encuentro de Medellín y Hélder Cámara eran las referencias más evidentes". [...]*<sup>61</sup>

La frecuentación de clubes, parroquias, ateneos, grupos estudiantiles convocados por inquietudes intelectuales, sociales o artísticas, la participación en ciclos de cine debate, grupos teatrales o talleres de teatro eran algunos de los ámbitos donde esta cultura juvenil se exhibía y se vinculaba por redes

<sup>61</sup> Cattaruzza, Alejandro "Un mundo por hacer. Una propuesta para el análisis de la cultura juvenil en la Argentina de los años setenta", en: *Entre pasados, Revista de Historia*. Año VI, N° 13, fines de 1997, p. 106.

sociales afines.<sup>62</sup> Allí, las fronteras iniciales se tornaban difusas a partir de la expansión de una sensibilidad común que potenciaba las ya aludidas convicciones compartidas, pero sólo en los casos de una fuerte inclinación política derivaron en salidas radicalizadas. Como observa Luis Donatello:

[...] *"el rasgo más destacado de estas redes sociales era la espontaneidad y la dispersión, lo cual conducía a que se constituyeran y se disolvieran grupos de forma muy veloz. Esto, lejos de mostrar una tendencia contraria a la construcción de instancias sociales nuevas, nos habla más bien de una búsqueda por parte de los partícipes de algo que permitiera satisfacer sus necesidades de cambio. Dicho en otros términos, era una expresión de 'efervescencia social'."* [...] <sup>63</sup>

Con esto queremos reforzar nuestra afirmación acerca de que esta fluctuación y movilidad de búsqueda que caracterizó a muchas de las agrupaciones juveniles de aquellos años permitió tanto la traslación de sus aprendizajes sociales más tempranos como la absorción de otros que se yuxtapusieron, dando lugar a formas nuevas de pensamiento y de acción tensionadas entre lo heredado y lo que se pretendía deshacer, para construir un orden nuevo.

Indudablemente, ninguna de las experiencias consignadas podían ser entendidas sin haber explicado cuáles fueron los ámbitos, los grupos y las personas por los que los actores de esta historia habían transitado y se habían relacionado. Es decir, comprender qué transformaciones se habían producido en el mundo católico en los años '60 y qué ideas y prácticas se habían introducido en dichos ambientes. Parte de lo potencialmente disruptivo de este proceso fue que su desarrollo coincidió con un momento histórico impregnado de un imaginario revolucionario al que se suscribieron miles de jóvenes dispuestos a transformar estructuralmente la realidad<sup>64</sup>. Elementos derivados

<sup>62</sup> Alicia Canizo, una militante católica vinculada en su etapa infanto-juvenil a distintos grupos de la ACA y que hiciera trabajo de base en la villa del Retiro a comienzos de los años '70 junto al sacerdote jesuita José Meiseigeier (MSTM) recuerda el importante rol que tuvieron para estos grupos la organización de recitales; predominantemente folklóricos, en sus años previos de estudiante secundaria. En ellos participaban no sólo los estudiantes pertenecientes a la JEC sino también los delegados de centros estudiantiles de colegios estatales como el Normal N° 4 y el Otto Krause.

Entrevista realizada por Claudia Touris el 18 de abril de 2007 en la ciudad de Buenos Aires.

<sup>63</sup> Donatello, Luis, "Aristocratismo de la salvación. El catolicismo 'liberacionista' y los Montoneros", en: *Prismas*, Revista de Historia intelectual, N° 9, 2005, p. 244.

<sup>64</sup> Sobre el concepto de imaginario, véase: Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

de la escasa valoración de la democracia liberal, reforzaron en una porción de esos jóvenes la convicción extremista de que la única salida era la del fusil.

Sin duda, el catolicismo integral y su dispositivo institucional había sido un factor no desdeñable a la hora de generar un tipo de fiel-militante que por definición no era un sujeto prescindente de los avatares políticos ni de aquello que históricamente la Iglesia católica había bautizado como la "cuestión social".

El enfrentamiento con el peronismo permitió exhibir toda la furia de esa militancia laica dispuesta a la acción, adquiriendo un protagonismo que todavía no se había sosegado cuando el CVII redefinió el lugar y los escenarios para desarrollar su apostolado. Es decir, un nuevo ropaje de ideas e iniciativas pastorales para un nuevo impulso de cristianización sobre una sociedad y un mundo moderno altamente secularizado.

Consideramos relevante recorrer no sólo aquellos espacios de sociabilidad formal -más ligados a instancias institucionales- como los de sociabilidad informal -más vinculados a la sociabilidad privada- al modo de las categorías propuestas por Agulhon.<sup>65</sup> Creemos haber demostrado que las formas de sociabilidad católica de ese entonces eran amplias y diversas, razón por la cual elegimos hablar de *sociabilidades*, entendidas éstas como lugares donde se establecen relaciones interpersonales y grupales y que actúan como formadoras de identidades donde se refuerzan el sentido de pertenencia y de diferenciación de otros universos culturales. Una perspectiva como la que adoptamos, sin negar la ligazón existente entre el catolicismo tercermundista y Montoneros, considera que la matriz católica que se despliega más notoriamente en sus orígenes -aunque sólo en algunos de sus miembros fundadores- no alcanza para explicar su posterior desarrollo ni la adopción de una estrategia militarista, autoritaria y mesiánica.

Hallamos que existía un amplio espectro de posibilidades de participación y militancia para los jóvenes católicos y los jóvenes en general, y pocos caminos parecían conducir de manera directa a la acción insurreccional. En todo caso, por el lado del catolicismo, habría que intentar explicar por qué los planteos más acordes a la línea renovadora post-conciliar propiamente

---

<sup>65</sup> Agulhon, Maurice. *Le cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848: étude d'une mutation de sociabilité*. Paris. Armand Colin, 1977.

dicha quedaron atrapados y silenciados frente a la “guerra” entre neo-integristas y tercermundistas.

Finalmente, coincidimos con Alejandro Cattaruzza:

[...] *“La cultura política argentina no había incorporado a su tesoro ideológico la noción de la existencia de posibles, y respetables, representaciones políticas plurales. La apreciación de la democracia -en tanto conjunto de procedimientos institucionales que permitiera procesar conflictos de manera más o menos pacífica- como un valor no sólo no formaba parte del conjunto de imágenes que aquellos jóvenes ponían en juego, sino que en muchas ocasiones era vista como una eficaz y peligrosa pantalla que ocultaba las verdaderas relaciones de dominación.”* [...] <sup>66</sup>

Es por ello que la explosión de la violencia política en los años '70, no puede reducirse al influjo del “mito” de la nación católica -cuya tradición autoritaria es clara-, sino que debe invitarnos a un ejercicio más ambicioso: el de explicar los avatares de la tradición democrática en la Argentina. Tal pretensión excede los alcances de nuestra investigación enfocada principalmente a la dinámica del campo religioso pero podría iluminarse con los nuevos aportes de la historia política.

#### **4. Actores y escenarios de los conflictos intra-eclesiales posteriores al CVII**

A inicio de los años '60 el disciplinamiento de los laicos era una tarea que exigía cada vez mayores intervenciones por parte de la jerarquía eclesiástica. Pero ésta se tornaba más compleja aún a la hora de pretender imponerlo sobre aquellos hombres del clero que consideraban que escrutar los “signos de los tiempos” significaba nada menos que desplazar su nivel de participación del mero compromiso temporal al más definido compromiso político. Se iba insinuando una concepción de la Iglesia que privilegiaba el principio de autoridad y jerarquía, enfrentada a otra más inclinada a enfatizar la misión profética y de compromiso socio-político por parte de sus miembros.

Si en la década de 1950 ya se había producido una primera fermentación importante de discusiones clericales en el ámbito de las

<sup>66</sup> Cattaruzza, Alejandro Op. Cit. p. 108.

reuniones de asesores de la JOC (revisadas en el capítulo anterior), esta tendencia hubo de profundizarse al ritmo del CVII. En la Arquidiócesis de Buenos Aires y varias diócesis bonaerenses se protagonizaron diversas experiencias que congregaron las inquietudes de obispos de perfil renovador, presbíteros alineados en la reforma litúrgica, profesores de seminarios, de universidades estatales como privadas y de laicos y grupos juveniles comprometidos con proyectos pastorales en zonas marginales.

Tres relevantes reuniones se sucedieron en el espacio interdiocesano de la provincia de Buenos Aires. Quilmes (en ese entonces perteneciente a la diócesis de Avellaneda) y llamado "el pequeño Concilio", fue el primer espacio de encuentro del que participaron 80 sacerdotes y 2 obispos y su síntesis se publicó en el libro *Iglesia latinoamericana ¿Protesta o Profecía?*<sup>67</sup>, en 1965. La segunda reunión se llevó a cabo en Chapadmalal, en 1966, con la participación de 70 sacerdotes y destacados especialistas, cuyos planteos se reprodujeron en el libro *La Iglesia y el país*.<sup>68</sup> Por último, en 1967, unos 100 participantes se reunieron en el Colegio Máximo de San Miguel, continuando la línea de los encuentros precedentes aunque esta vez no se publicaron las conclusiones. Asimismo, el grupo de Santa Amelia, en la parroquia de dicho nombre, del barrio porteño de Palermo, congregó a un número cercano de 50 sacerdotes que adherían a la renovación post-conciliar poniendo el acento en la pastoral y la liturgia.<sup>69</sup>

Entre 1964 y 1969, se desataron numerosos conflictos intra-eclésiásticos que marcaron el tono que el impacto del CVII provocó en numerosas diócesis del país y donde el clero jugó un papel destacado.

De 1964 a 1966, se registró en la arquidiócesis de Córdoba una crisis sin precedentes entre un sector del clero renovador y Monseñor Ramón Castellano, abriendo el ciclo de los enfrentamientos post-conciliares que se sucedieron en la Iglesia argentina.

A fines de 1965, un episodio más grave se produjo entre 27 sacerdotes mendocinos y el Arzobispo Alfonso M. Buteler a raíz de la disconformidad de

<sup>67</sup> Ver: *Iglesia latinoamericana: Protesta o Profecía?*. Avellaneda. Ediciones Búsqueda, 1969.

<sup>68</sup> Gera, Lucio y otros. *La Iglesia y el país*. Nueve de Julio. Búsqueda, 1967.

<sup>69</sup> Según José P. Martín este grupo constituyó un antecedente del MSTM ya que un sector de los presbíteros que se reunían en Santa Amelia, integró más tarde el MSTM. Las diferencias

los primeros por la no aplicación de las disposiciones conciliares en la diócesis. La disputa culminó con la desaprobación del episcopado a la "desobediencia" de los presbíteros, algunos de los cuales renunciaron a sus cargos o emigraron a otras diócesis.

Otras situaciones de enfrentamiento tuvieron como epicentro a los "curas obreros", quienes al igual que sus pares europeos, habían optado por insertarse en el mundo de las fábricas. Uno de los casos más difundidos fue el suscitado en la diócesis de Avellaneda bajo la órbita de Monseñor Jerónimo Podestá -uno de los más decididos obispos post-conciliares- entre el padre Francisco Huidobro y los dueños de la fábrica Indupar donde actuaba como delegado sindical. Finalmente, resultó despedido a pesar de la huelga de los obreros en su apoyo.

Entre 1966 y 1968, la diócesis de San Isidro también experimentó rivalidades entre un grupo de sacerdotes orientados a la pastoral obrera y laicos contra el obispo, Monseñor Antonio Aguirre. Éstas culminaron con la sanción y disolución del equipo sacerdotal "rebelde" en el que participaba clero de origen extranjero.

Por último, la diócesis de Rosario fue testigo, en 1969, de un duro combate entre el Arzobispo Bolatti y un grupo de sacerdotes argentinos y españoles, llegando el caso a las puertas de Roma y cuyas alternativas fueron cubiertas con gran interés y minuciosidad por toda la prensa nacional.<sup>70</sup> Nos ocuparemos de analizar en detalle tres de estos conflictos, los acaecidos en Córdoba, Mendoza y Rosario.

---

con aquellos que se mantuvieron más fieles al espíritu inicial del grupo contribuyeron a su división y extinción. Ver Martín, José P. Op. Cit. p 21.

<sup>70</sup> Véase Politi, Sebastián. *Teología del Pueblo...* Op. Cit.; Burdick, Michael, Op. Cit y Mayol, Alejandro- Habbeger, Norberto- Armada Arturo. *Los católicos posconciliares...* Op. Cit.

Figura 3: Monseñor Podestá, obispo de Avellaneda, 1964.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

Monseñor Podestá fue una de las figuras más representativas de la renovación post-conciliar en la Iglesia argentina, y uno de los pocos obispos que permitió la puesta en práctica de experiencias pastorales inspiradas en el ejemplo de los curas obreros franceses.

#### 4.1. Tensiones y enfrentamientos en la Arquidiócesis de Córdoba

A comienzos de 1964, cuando la provincia se hallaba bajo el gobierno radical de Justo Páez Molina, un sector del clero expresaba por escrito su disconformidad por la dificultad para entablar el diálogo con su obispo. Estas críticas anticipaban el tiempo de borrascas que se desataría sobre la Iglesia cordobesa. En esa ocasión, tanto el rector del Seminario Mayor y obispo auxiliar, monseñor, Enrique Angelelli, como el Nuncio Humberto Mozzoni, hicieron las veces de mediadores, hecho que se repetiría poco después ante acontecimientos de mayor magnitud.

A fines de abril de 1964, tres sacerdotes que daban clases en el seminario de Loreto de Córdoba (Nelson Dellaferrera, Erio Vaudagna y José



Gaido) accedieron a ser entrevistados por el diario *Córdoba*, un vespertino de impronta laica, anticlerical y sensacionalista, dirigido por José Agosti.<sup>71</sup>

Según el ex-sacerdote Erio Vaudagna, desde hacía un tiempo se venía discutiendo entre algunos curas y docentes del Seminario, junto al rector Angelelli, distintas modalidades de comunicación entre los hombres de Iglesia respecto de los alcances de las reformas conciliares. Se quería encontrar una forma de llegada más amplia que sacara puertas afuera las discusiones que se planteaba la Iglesia post-conciliar. Habría sido el mismo Angelelli quien sugirió hablar con el periodista, ex-jocista, Pérez Gaudio, secretario de prensa del diario *Córdoba*- con el fin de publicar una nota que reflejara el pensamiento del sector del clero que adhería al CVII. Allí expresaron su solidaridad con el Plan de Lucha de la CGT y dialogaron sobre varios temas que comenzaban a ser urticantes para la sensibilidad de los católicos más conservadores: la Iglesia frente a la libertad de enseñanza, frente al problema social y frente a su realidad interna. Contrariamente a la posición mayoritaria católica a favor de la ley de libertad de enseñanza, el vicerrector del Seminario Mayor, Nelson Dellaferrera, opinó negativamente sobre los privilegios que ésta concedía a los colegios católicos, a la vez que instaba a recuperar la preocupación por la educación de los pobres:

[...] *“En momentos de crisis como este, más que salir a la calle a vociferar la adhesión a indiscutibles derechos, conviene que los católicos mediten seriamente y con humildad los posibles errores cometidos y se aboquen a preparar soluciones fundamentales si no queremos arrastrar a generaciones a este problema.”* [...].<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Entrevista a Erio Vaudagna. Realizada por Claudia Touris en la ciudad de Córdoba el 2 de junio de 2007.

<sup>72</sup> “La Iglesia y el problema de la enseñanza” Reportaje del Diario *Córdoba* a Nelson Dellaferrera, sábado 25 de abril de 1964, p. 3. Reproducido por Morello, Gustavo. “La libertad de opinión en la Iglesia cordobesa. Los reportajes del Diario Córdoba. Abril-mayo de 1964”, en: Schikendantz, Carlos (ed). Op. Cit. p. 256.

Figura 4. Diario Córdoba: "¿Revolución o Crisis dentro de la Iglesia?", abril de 1964.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

La reacción de la opinión pública cordobesa asociada al catolicismo tradicionalista tuvo ribetes escandalosos. Se sucedieron las manifestaciones públicas contra las disposiciones del gobernador radical morigerando los efectos de la ley de una forma más equitativa hacia el sector público y acotando las amplias prerrogativas de la Iglesia en el ámbito educativo local. El acto programado frente a la catedral de Córdoba contra el gobierno provincial se convirtió también en una señal de apoyo al Arzobispo Ramón J. Castellano contra el clero crítico, a su vez respaldado por una veintena de pares, y de los seminaristas. La tensión entre Castellano y los curas involucrados en las entrevistas del diario *Córdoba* derivó, pese a la gestión mediadora de Angelelli, en el viaje del Nuncio Mozzoni para resolver la disputa. Sorpresivamente para algunos, llegó también Monseñor Podestá, obispo de Avellaneda, interesado en seguir de cerca la cuestión cordobesa.

El epílogo de la situación derivada de los reportajes fue pues una seguidilla de reuniones, celebradas promediando el mes de mayo. En la

primera de ellas, el Arzobispo Castellano convocó a una asamblea del clero en el Seminario Mayor de Loreto donde -según se supo extraoficialmente- se debatió el tema de los reportajes y se preparó el terreno para llegada del Nuncio. Al arribar Mozzoni, se reunió separadamente con Castellano, con Podestá y con Angelelli.

En una declaración pública reproducida *in extenso* por el vespertino *Córdoba* el 20 de mayo, Monseñor Angelelli dio a conocer una exhaustiva reflexión derivada de la repercusión de los reportajes consignados. Invocando el estado del Concilio y la necesidad de dar nuevas respuestas a distintas mentalidades, culturas y preguntas del hombre moderno, se apoyaba en la invitación de Juan XXIII a la conversión de la propia Iglesia renovando su rostro y su mensaje. Reconocía, asimismo, la complejidad de la tarea del obispo ante la dificultad de satisfacer todas las aspiraciones y tendencias. Sin embargo, el tono prevaleciente de la declaración era el de convocar casi utópicamente a toda la comunidad católica de Córdoba a ayudar a sostener el plan misionero que correspondía dirigir al obispo, aunque haciendo sentir su presencia activa y sus opiniones. Evidentemente, un modelo de participación eclesial como el propuesto por Angelelli distaba bastante de la situación de la Arquidiócesis, como los tres reportajes y sus sobredimensionadas derivaciones mostraban a las claras:

*[...] "Tanto para sus inmediatos colaboradores como para los simples bautizados, no sería auténtica fidelidad al obispo si se le hiciese junto a él silencios y omisiones, de la verdadera realidad de su diócesis, o se usase del cálculo humano para que el obispo no encontrase el camino para llegar eficazmente, como padre, pastor y servidor de la comunidad diocesana a su clero, sus religiosos y religiosas, a sus laicos, a los que están más alejados, a su pueblo. Si esto sucediese, correría peligro la eficacia de su misión pastoral." [...]*<sup>73</sup>

Frente al tema del diálogo y la opinión pública, manifestaba Angelelli la imposibilidad de alcanzarlo si alguno de los interlocutores carecía de libertad para expresar su pensamiento a causa de alguna coerción que se lo impidiese. Estas afirmaciones eran una alusión obvia a la figura del Arzobispo Castellano y su postura frente a los hechos conocidos. Al mismo tiempo, era una advertencia acerca del desplazamiento que debía experimentar la Iglesia hacia

una posición socio-religiosa, pastoral y ecuménica que efectivamente tornara posible el diálogo con el mundo desde la confianza y la actitud de servicio. Finalmente, el texto se detenía haciendo particular referencia al tema del conflicto. Con el objeto de llevar tranquilidad a la opinión pública, negaba taxativamente las acusaciones de herejía, de cisma, desobediencia o rebelión en la Iglesia cordobesa. Llamaba a la parte acusadora a no agitar las aguas valiéndose de los medios de difusión e incluso las cátedras para atacar a sus pares y así profundizar la confusión y la desorientación en ambos lados. Al mismo tiempo que le preocupaba que estos asuntos sirvieran a los adversarios de la Iglesia para atacarla, exhortaba internamente al respeto por la diversidad de opiniones.

Por último, como rector del Seminario Mayor, afirmaba que allí tampoco existía un clero rebelde ni desobediente, y que no se inculcaba nada fuera de lo que la Iglesia exigía a los sacerdotes del presente. Los tres sacerdotes cuestionados eran para él un ejemplo de integridad sacerdotal y fidelidad a la Iglesia y de probada seriedad intelectual, moral y espiritual.

Por su parte, Mozzoni llamó a una reunión general del clero realizada el 25 de mayo en el Seminario Mayor. Instó allí a la obediencia incondicional al obispo, pese a que en forma privada habría manifestado a los inculpatos su disconformidad con Castellano. Además, Mozzoni insinuó que no faltaba mucho tiempo para la remoción de éste por parte del Vaticano. De allí que la mayoría de los afectados y su aliados -incluido el rector Angelelli- experimentarían la humillante sensación de haber sido señalados, y obligados a retractarse públicamente frente al Arzobispo y su entorno conservador, legitimado por Roma. Al finalizar la asamblea presidida por Mozzoni, el clero de Córdoba emitió una declaración que sin duda era una señal inconfundible de la resolución puertas adentro de disidencias internas donde la parte inculpada llevaba las de perder. En dicha declaración se destacaban cuatro puntos fundamentales:

[...] " 1. *El clero secular y regular de Córdoba, con su arzobispo y el obispo auxiliar, manifiesta su más perfecta adhesión a todo lo que cree y sostiene la santa madre iglesia que vive, en su jerarquía y fieles, en estado de concilio, y renueva su filial devoción y fidelidad a SS Pablo VI.* 2. *Ambos*

---

<sup>73</sup> Angelelli, Enrique. 18 de mayo de 1964, en: Morello, Gustavo. Op. Cit. p. 289.

*cleros secular y regular, con el obispo auxiliar monseñor Angelelli, manifiestan su total adhesión a su Exmo. Monseñor Ramón. J. Castellano, al cual ratifican su reverencia y obediencia. 3. Deploran y rectifican todo aquello que ha herido la caridad cristiana o provocado división y confusión. 4. Expresan asimismo el sincero deseo de seguir trabajando con todas sus energías y posibilidades bajo las directivas del señor arzobispo.” [...] <sup>74</sup>*

Sin embargo, este esfuerzo por cerrar la válvula de una olla a presión en estado de ebullición creciente no daría los resultados esperados. Tan sólo dos meses después del desenlace relatado, otro sacerdote, Milan Viscocovich (Decano de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Católica de Córdoba: UCC), fue exonerado de su cargo por haber manifestado su apoyo a movimientos huelguísticos encabezados por la CGT local. Estos nuevos sucesos polarizaron aún más a los católicos, destacándose la capacidad movilizadora de la JEC que casi inmediatamente manifestó su apoyo a Viscovich en un abierto desafío a la decisión de la jerarquía eclesiástica. Recién allí, ante una situación de abierta sublevación del presbiterio, y frente al panorama de una Iglesia ingobernable, se dispuso el reemplazo de Monseñor Castellano bajo la excusa de enfermedad. Su reemplazante fue Monseñor Raúl Primatesta, quien se había desempeñado como obispo auxiliar de La Plata y obispo diocesano de San Rafael. Tenía por aquel entonces 46 años. Aunque confirmó al obispo auxiliar Angelelli, muy popular entre el clero joven, desafectó del Seminario Mayor a los sacerdotes Dellaferrera, Vaudagna y Viscovich, quienes decidieron crear una parroquia universitaria: Cristo Obrero.<sup>75</sup>

El golpe militar de junio de 1966 encontró a los católicos entre sus adherentes fervorosos y sus opositores más enconados. Los sectores cercanos a la jerarquía y al integrista tradicional -muchos de los que asistían a los

<sup>74</sup> Diario Córdoba, jueves 28 de mayo de 1964, p. 3, en: Morello, Gustavo. Op. Cit. p. 297.

<sup>75</sup> Acerca del carácter que asumieron las actividades pastorales y socio-políticas en la Parroquia de Cristo Obrero, sostiene el ex-sacerdote Erio Vaudagna: [...] “se organizaban permanentemente conferencias, debates, era un hervidero. Acudían ya no sólo el laicado católico sino que se iniciaron algunas experiencias de ecumenismo. Y venían también algunos militantes de movimientos estudiantes laicos que no adherían a ninguna religión concreta. Comenzaron a acercarse allí y participar en los debates hasta que se produce la huelga universitaria [...] Pero a todo esto a Primatesta ya lo colmó esta injerencia y compromiso de la Iglesia en situaciones conflictivas extremas como ésta. Entonces, a ese centro que había concedido a los curas que habían participado en el reportaje lo ve como un lugar peligroso y directamente lo cerró, después de la huelga de hambre... Y a los curas los mandó... los dejó sin ninguna misión: a Gaido y Delaferrera. A mí me siguió dejando actuar. Gaido entonces vino un tiempo conmigo y Delaferrera se fue con Angelelli a una capellanía de afuera de la ciudad.” [...] Entrevista a Erio Vaudagna. Realizada por Claudia Touris en la ciudad de Córdoba el 2 junio de 2007.

Cursillos de Cristiandad- apoyaron el proyecto de reforma corporativista promovido por el general Juan Carlos Onganía, quien parecía dispuesto a sentar las bases de una "nación católica" a la vieja usanza. Pero si anteriormente los opositores a ésta se hallaban fuera del universo católico, esta vez el cuestionamiento surgiría dentro de sus propias filas.

Tras la intervención a la Universidad de Córdoba y de un enfrentamiento con la policía, un pequeño grupo de alrededor de 70 estudiantes universitarios católicos ocuparon a modo de protesta la parroquia Cristo Obrero, donde actuaban los sacerdotes Dellaferrera y Gaido, y declararon una huelga de hambre por tiempo indeterminado. Los estudiantes exigían la renuncia de los funcionarios católicos del flamante gobierno militar, particularmente del ministro del Interior, Enrique Martínez Paz, y del interventor de la UNC, Ernesto Gavier. Al lado de la capilla Cristo Obrero se encontraba el Hogar Sacerdotal, frecuentado por sacerdotes del interior de la provincia y donde vivía el rector del Seminario Mayor, Enrique Angelelli. Si bien el obispo Primatesta se había manifestado tolerante con la presencia estudiantil en la capilla, tal actitud cambió drásticamente por la presión del Nuncio Mozzoni. En el medio, se desataron protestas obreras en las que participaron estudiantes universitarios católicos. En una de ellas, resultó herido gravemente el estudiante de ingeniería y obrero textil Santiago Pampillón, que falleció a los pocos días y se transformaría en un ícono de las luchas estudiantiles del período. La huelga de hambre finalizó a los 24 días. Primatesta, muy presionado por los sectores conservadores del catolicismo cordobés, consintió en pedir la renuncia de Dellaferrera y Gaido y sancionar al capellán del Liceo Militar Fulgencio Rojas por haber oficiado misa a los estudiantes huelguistas en la parroquia Cristo Obrero.

Aunque los escándalos y enfrentamientos se apaciguaron, los sectores post-conciliares del catolicismo cordobés se entrecruzaron en redes donde circulaban dirigentes sindicales de línea antiburocrática, agrupaciones políticas afines al peronismo de izquierda, sectores estudiantiles imbuidos de un imaginario revolucionario y otros grupos que transitaban procesos de desplazamiento ideológico hacia propuestas más radicalizadas. Una síntesis muy peculiar de estas combinaciones de ideas, ámbitos de sociabilidad y accionar político se manifestaría apenas tres años después en las jornadas del

Cordobazo. Allí, la mirada de un observador agudo como el general Lanusse evidenciaría la perplejidad que para muchos hombres del Ejército provocaba la visible presencia de clérigos y laicos en aquella pueblada que marcaría el ocaso de Onganía.<sup>76</sup>

¿Cómo se habían tornado posibles estas intersecciones entre sectores de procedencias tan diversas? Más que insinuar ahora algún tipo de explicación sobre las causas de la radicalización católica que convergió en parte en el origen de la red montonera de Córdoba, nos interesa poner el acento sobre las fronteras y tensiones de algunas de esas experiencias. En efecto, consideramos que estos espacios de confluencia y de acción multiplicadora fueron también ámbitos donde se desplegaban abiertamente expectativas y representaciones del cambio. Sin embargo, en ocasiones se produjeron replanteos y rupturas que sumieron a los grupos que los protagonizaron en situaciones de crisis profundas y sin fórmulas de resolución orientadas hacia un mismo sentido. Un ejemplo de ello fue lo acontecido en la comunidad parroquial de Los Plátanos, donde fuera asignado Errio Vaudagna. Se trataba de una parroquia emplazada en un barrio obrero donde la mayoría de los habitantes eran trabajadores metal-mecánicos, principalmente de Industrias Mecánicas del Estado (IME), de Kaiser y de Fiat. Sin embargo, los que concurrían a la iglesia profesaban -a criterio de los sacerdotes renovadores- una religiosidad popular tradicional muy apegada al culto de las imágenes y de los santos, que iba a contrapelo de sus propósitos, como también de la mirada suspicaz de una parte de la feligresía de los sectores medios que se hacía eco de las campañas contra los "curas revolucionarios".

[...] *"El error nuestro fue quizás haber llegado con ese fervor reformista, y querer llevar muy rápido a la gente. A católicos que no estaban acostumbrados a pensar en una posible reforma de la Iglesia. Quitarles por ejemplo, en el lapso de quince días, todas las imágenes y dejar un crucifijo. Decir en sermones públicos -'Miren, aquí en esta Parroquia de Los Plátanos el cristianismo lo vamos a vivir así: el cristianismo no se vive acá adentro, se vive afuera. Ustedes mañana lunes van a ir a la fábrica, las mujeres van a estar acá en el barrio, y no tienen necesidad de venir los días de semana acá. Acá venimos a reflexionar los fines de semana, sábado y domingo, y después el cristianismo se vive fuera de la Iglesia-.' Queríamos combatir un concepto de parroquia que era muy típico de*

<sup>76</sup> Lanusse, Alejandro A. *Mi testimonio*. Buenos Aires. Ediciones Laserre, 1977.

*Iglesia medieval. Este fue un primer choque. –‘Epa, acá estamos, ante el otro cristianismo’- Eso, más las reformas litúrgicas, más una predicación encaminada permanentemente hacia el análisis de la sociedad, formas cristianas de vida, formas anti-cristianas. Entre las formas anti-cristianas estaban las formas de ciertos católicos. Eran siempre sermones provocativos. Provocativos para que pensasen, para que se discutiese.” [...]*<sup>77</sup>

Un cambio tan drástico no pasó inadvertido, y pese a que los sacerdotes Vaudagna y Rivarola habían eliminado el cobro de los sacramentos y la recepción de otros ingresos eclesiásticos, procurando ser coherentes con su fe post-conciliar, la reacción de la comunidad parroquial de Los Plátanos varió entre la desorientación de algunos, el apoyo de unos pocos y el cuestionamiento de los más. Mientras los sectores trabajadores demandaban mantener ciertas prácticas sacramentales rechazadas por el catolicismo neo-ilustrado de los párrocos, que un poco incomprensiblemente para aquellos habían elegido vivir de un salario al igual que ellos, los feligreses de clase media mayores de 40 años prefirieron abandonar esta parroquia de sensibilidad antiburguesa en busca de opciones más conocidas. Sólo los más jóvenes y de perfil estudiantil se identificaron con el discurso y las actividades propuestas por aquellos sacerdotes, donde no faltaron las conferencias y debates sociales con intelectuales de *Pasado y Presente*, como José Aricó. Si esta pastoral evocaba en algo el modelo de la civilización parroquial de antaño, ya no se pretendía reproducir la ciudad católica en miniatura ni mucho menos puertas adentro de la cristiandad, sino que por el contrario de incitaba a traspasar esa frontera hacia la ciudad secular, desde donde se obtendrían los medios intelectuales y prácticos para transformar a la Iglesia y la mentalidad de los católicos. El compromiso de éstos excedía ahora no sólo la suerte de la Iglesia sino que también abarcaba la suerte de un mundo que cristianos y no cristianos de “buena voluntad” habían decidido transformar a fuerza de determinación y sentido de inminencia. Empero, una empresa de horizonte tan ambicioso despertaba ansiedades diversas y fuertes disputas entre los propios “conversos”, acerca de los medios y los tiempos para alcanzar semejante objetivo. Allí intervenían además variables que estaban muy por fuera del control de los protagonistas, como era el caso de la situación política argentina

<sup>77</sup> Entrevista a Erio Vaudagna. Realizada por Claudia Touris en la ciudad de Córdoba el 2 de



posterior al Cordobazo y en creciente proceso de peronización. En ese contexto, el dilema del juego democrático sólo era un difuso recuerdo de una experiencia inacabada, o mejor dicho, de raquítrico desarrollo en la cultura política nacional. De ahí que, aún en pequeños espacios sociales como la parroquia de Los Plátanos, el tensionado lazo de una unidad derivada de una fuerte segregación previa se rompiera definitivamente.

El segundo choque en esa comunidad fue pues una derivación de la politización que invadió los ámbitos de sociabilidad católica. Allí se superpusieron el impacto del CVII y el imaginario revolucionario de fines de los años '60, que tuvo fuerte arraigo en América Latina, y particularmente en la Argentina. La figura de García Elorrio marcó también la historia de esta parroquia, cuando después de la creación de su revista recorrió varios sitios del interior del país, buscando adeptos para su aventura guerrillera. Durante su visita a Córdoba, convocó a un retiro espiritual en la localidad de Villa Allende. Participaron alrededor de 70 personas entre laicos y religiosos, algunos de los cuales venían de la experiencia de Cristo Obrero y también jóvenes de Los Plátanos. En ese retiro se hizo un diagnóstico determinista de la situación política nacional y se presentó la opción por la lucha armada como la única viable para el país. Poco más tarde, una vez producida la aparición de los Montoneros (1970) se produjo en Los Plátanos la división entre el sector juvenil que decidió pasar a la acción armada y otro minoritario en el que permanecieron el todavía sacerdote Vaudagna y la base de origen proletario que lo acompañaba.<sup>78</sup> Esta crisis no sólo afectó la vocación sacerdotal de Vaudagna, sino la de aquellos que al igual que él preferían una opción socialista "a la chilena". En aquel contexto de ánimos crispados y certezas tan unidireccionales, echaron por tierra la continuidad de proyectos pastorales dinámicos y diferenciados dentro de la generalidad de modelos eclesiales que seguían remisos a los cambios estimulados por el CVII. Sin duda, desenlaces

---

junio de 2007.

<sup>78</sup> [...] "Yo recuerdo la decepción que tuve, la amargura, la mañana que me entero que habían fusilado a Aramburu. -'Esto es facista', yo dije.[...] Sobre todo cuando leo el primer comunicado del anuncio y veo que se presentaban como jóvenes cristianos... y después cerrar con esa frase 'que Dios se apiade de su alma'. Citar a Dios acá, y con ese tipo de reflexión cristiana anticuada... No, no lo acepté, no acepté ese acto violento y lo discutí mucho con los dirigentes montoneros de aquí." [...]

Entrevista a Erio Vaudagna. Realizada por Claudia Touris en la ciudad de Córdoba el 2 de junio de 2007.

como el acontecido en Los Plátanos allanaban el camino de contraofensiva y confirmaban las premisas de aquellos sectores conservadores (clero y laicado) que juzgaban negativamente hasta las más tibias iniciativas de cambio de las estructuras eclesiales.

#### 4.2. El Movimiento de los 27 en Mendoza

Al igual que en otros lugares del país, comenzaron a desarrollarse en la Arquidiócesis de Mendoza experiencias pastorales a tono con las transformaciones conciliares y el recambio generacional del clero formado mayoritariamente en el seminario local. En 1963, comenzó un trabajo pastoral conjunto entre los párrocos Viglino de San Mauricio<sup>79</sup>, Muñoz, de San José y Quinteros, de Cristo Rey, en el barrio de Guaymallén. Fueron asistidos por los vecinos y grupos de laicos asociados a esas parroquias. Asimismo, los sacerdotes Oscar Brascelis, en el Seminario Mayor; Vicente Reale, en Luján de Cuyo, y Héctor Gimeno, en la curia, daban muestras de participar de la revisión de la realidad religiosa de sus ámbitos de injerencia. ¿Cuáles fueron estos espacios y qué impacto tuvieron sus iniciativas?

Según afirma una ex militante de la JUC, María Inés Aprile de Vollmer fue por la acción de estos sacerdotes que:

*[...] “Se fue generando un movimiento que -desde los sectores más progresistas de la Iglesia- se pronunció mucho por los pobres, por el mensaje de la equidad, de la justicia social y desde allí, frente a los fenómenos de la injusticia, comenzamos a indagar en la política. Yo creo que con ellos nosotros empezamos a tener una preocupación más por la política en el sentido amplio; no por las políticas partidarias ya que eso es una opción que tomamos cada uno de nosotros posteriormente. Pero la idea de pensar la política como la más perfecta forma del amor, como decía Pío XII, o pensarla en formas superiores de transformación, de preocupación por el Bien Común, fue un pensamiento que alentó mucho*

<sup>79</sup> [...] “El padre Viglino fue uno de los primeros renovadores litúrgicos que hubo acá en Mendoza. Por ejemplo, la misa en castellano: es decir la misa que se decía en latín, de espaldas al pueblo, se empezó a dar aquí de frente y en castellano mucho antes del Concilio. Tal es así que el obispo le llamó la atención dos o tres veces y lo sacó de la parroquia como cura párroco. Igual siguió estando en Mendoza y algunos de los sacerdotes de los 27 se dirigieron con él. Algunos, no todos, yo por ejemplo no he tenido contactos con él. Pero muchos lo tenían como un referente. Y en las reuniones de los 27 él también estaba”.[...]

Entrevista a Edgar Taricco. Realizada por Claudia Touris en la ciudad de Mendoza, en diciembre de 2002.

*todo un debate ideológico. Leímos marxismo, estudiábamos lo que pasaba en Cuba, mirábamos las situaciones de algunos países de América Latina, fue la discusión de la ideología imperialista [...] Son los que tuvieron la audacia y el mérito, a mi gusto, de plantearnos un debate ideológico. Nosotros éramos universitarios inquietos, abiertos a todo lo que venía, leíamos de todo, hacíamos congresos, reuniones... y estos curas tuvieron la ventaja de ser realmente un referente académico, ideológico y religioso muy fuerte. Porque eran hombres muy inteligentes, muy instruidos, muy versados en temas importantes" [...].<sup>80</sup>*

Las reuniones sacerdotales sirvieron también aquí para expresar las preocupaciones e inquietudes de un clero que se sentía interpelado por una sociedad atravesada por una nueva ola de aspiraciones modernizadoras. Sin embargo, la determinación del sector renovador del clero mendocino respecto a la urgencia de aplicar las directivas conciliares, se estrelló con la resistencia de otro sector, de mayor edad y de actitud desconcertada o indiferente respecto de las implicancias del Concilio. Monseñor Alfonso María Buteler, que había participado de la primera etapa de las reuniones conciliares, no daba muestras de insinuar alguna medida que significara una reorientación de la Iglesia mendocina. Frente a este panorama incierto cuando no desalentador, se conformó una agrupación de 27 sacerdotes<sup>81</sup> que compartían la dirección espiritual del religioso italiano Viglino, quien sin embargo, no se plegó al naciente movimiento de clérigos por circunscribirse sobre todo a la renovación en lo litúrgico.

En agosto de 1965, en ocasión de la celebración de las bodas de oro sacerdotales y de los 25 años en la dirección del Episcopado mendocino de Buteler, algunos sacerdotes del grupo de los 27 se entrevistaron con el Nuncio Mozzoni para manifestarle su disconformidad por la inacción del Arzobispo y darle a conocer los serios problemas que, según aquéllos, atravesaba la Arquidiócesis. Se le solicitó al Nuncio la designación de un Obispo Auxiliar que fuera capaz de dar respuesta a esas falencias además de promover la participación del laicado. La promesa de Mozzoni de someter a la consideración de ellos los nombres de los posibles candidatos a ocupar el

<sup>80</sup> Entrevista a María Inés Aprile de Vollmer. Realizada por Claudia Touris en la ciudad de Mendoza, el 13 de diciembre de 2002.

<sup>81</sup> Ellos eran, los sacerdotes Oscar Brascelis; Héctor Gimeno; Agustín y Francisco Totera; Quinteros; Suraci, Pérez Bugoa; Edgar Taricco, Paulino y Vicente Reale; Perich; Pol; Gatto;

cargo no se cumplió. El 11 de septiembre, el papa Pablo VI, (en resolución simultánea al manifiesto que los 27 enviaron al Secretario de Estado del Vaticano afirmando -entre otras cosas- que: "*En Mendoza no se vive el espíritu conciliar*)," <sup>82</sup> elevó a la sede de Jujuy al hasta entonces Obispo Auxiliar, Monseñor Medina y nombró para cubrir el cargo vacante al entonces presbítero Maresma (secretario canciller del Arzobispo de Rosario). El rechazo de la designación de Maresma por parte de los 27 tornó más complejas las relaciones con Buteler, quien endureció más su posición inicial y les exigió una retractación ante el pontífice, por considerar la posición de éstos como un acto de desobediencia ante la Santa Sede. <sup>83</sup>

El 24 de septiembre, mientras Buteler asistía a la última jornada del CVII, los 27 dieron a conocer una carta al Arzobispo donde además de cuestionar fuertemente su forma de proceder con respecto a la designación del Obispo Auxiliar, concluían haciendo una enumeración de las medidas que adoptarían:

[...] " 1) Rechazar la designación del pbro. O. S. Maresma como Obispo Auxiliar de Mendoza. 2) Renunciar: a nuestros cargos y tareas pastorales, lo cual hacemos ante Usted y por estas mismas letras en el día de la fecha. 3) Recurrir a la Secretaría de estado de S.S. para suplicar su inmediata intervención, sin la cual se seguirían males irreparables para la Iglesia de Mendoza. 4) Postergar: hasta el 30 de octubre la ejecución de nuestras renunciaciones y la publicación de sus fundamentos en espera de una intervención de la S.S".[...] <sup>84</sup>

Los firmantes constituían la mitad de los sacerdotes seculares de Mendoza, 27 de los 28 sacerdotes de origen mendocino, la mayor parte de los cuales ejercía importantes cargos, como la dirección de los seminarios Mayor y Menor; parroquias y asesorías en instituciones diocesanas. De ahí la gravedad de la crisis. La división en el clero mendocino quedó en evidencia cuando el 18 de octubre del mismo año se realizó en Rodeo del Medio una asamblea en la

---

Rey; Gerardo Moreno; Pedro; Hugo Santoni; Devandi; Muñoz; Jorge Contreras; Rodríguez; Baggio; Oscar Moreno; Rolando Concatti; Miranda, Gracia y Pujol.

<sup>82</sup> Ver: Habegger, Norberto: Op. Cit. p. 159.

<sup>83</sup> Según el sacerdote Jorge Contreras el incumplimiento de la palabra por parte del Nuncio Mozzoni provocó una gran resquemor por parte de los 27 que se sintieron burlados por éste. A partir de allí todo se endureció, se cortó el diálogo con Buteler y la resolución de la disputa pasó a manos de Pablo VI.

Entrevista a Jorge Contreras. Realizada por Claudia Touris en la ciudad de Mendoza, el 16 de diciembre de 2002.

<sup>84</sup> Carta de los 27 sacerdotes dirigida al Excmo. Sr. Arzobispo de Mendoza Monseñor Alfonso María Buteler. Mendoza, 25 de noviembre de 1965.

que participaron alrededor de 70 sacerdotes seculares y regulares que denunciaban la "abierta rebeldía de los 27" y enviaron una carta a la Sagrada Congregación Consistorial dejando constancia de su absoluta adhesión a la Sede Apostólica.<sup>85</sup> A partir de allí, las puertas cerradas tras las que había transcurrido el disenso dieron paso a un conflicto que tuvo en vilo a un sector numeroso de la opinión pública mendocina.

En noviembre, los sacerdotes Brascelis y Gimeno viajaron a Roma, donde se reunieron con el Secretario de Estado, Cardenal Cicognani y con Monseñor Buteler. Aunque extraoficialmente aquellos recibieron muestras de apoyo y solidaridad del Arzobispo de París, el de Orleáns y de Manuel Larraín Obispo de Talca (Chile),<sup>86</sup> la balanza comenzó a inclinarse del lado de la autoridad. Además de anunciarse la consagración episcopal de Monseñor Olimpo Maresma, se difundió una declaración semioficial de Pablo VI en la que les solicitaba sumisión a sus autoridades. Tampoco faltó una audiencia de los representantes de los 27 con el Cardenal Ottaviani y una presentación ante la Secretaría de la Santa Sede que recopilaba toda la información del caso.

En diciembre, los 27 dieron a conocer ante la opinión pública local una publicación mimeografiada con el título de "Iglesia Mendoza: 1965", a cargo del Órgano de los equipos sacerdotales de la Arquidiócesis. Se difundieron cinco números. El primero se dedicó al tema: "La Iglesia de Mendoza. En estado de emergencia". Se afirmaba allí que la institución sufría un estado de acefalía, y que la curia local era una entidad puramente administrativa.<sup>87</sup> En el n° 2, dedicado a "La reforma litúrgica en Mendoza," se denunciaba la demora en ser aplicada en la Iglesia mendocina, y que su implementación había sido superficial y acotada.<sup>88</sup>

Ciertamente, la crispación de los ánimos y la rigidez de las posiciones de las partes enfrentadas no ayudaron a producir un acercamiento entre Buteler y el movimiento de los 27. La reunión que sostuvieron el 29 de diciembre fue un

---

<sup>85</sup> Vélez, Miriam Beatriz. "Hechos del siglo XX en Mendoza a través de sus protagonistas. Movimiento de los 27". Monografía de Seminario de Historia Regional. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, 1988/1989.

<sup>86</sup> Testimonio oral de Oscar Brascelis, en: Vélez, Miriam... Op. Cit.

<sup>87</sup> Iglesia- Mendoza. "La Iglesia de Mendoza. En estado de emergencia". En: *Órgano de los equipos sacerdotales de la Arquidiócesis de Mendoza*, n° 1. Mendoza, 20 de diciembre de 1965, p. 2.

diálogo de sordos. Mientras el Arzobispo exigía “fe y obediencia ciega”, los 27 le solicitaban la instauración del presbiteriado, la creación de una comisión pastoral con participación de laicos y la designación de un Vicario episcopal, de acuerdo a su lectura literal de las disposiciones del CVII. Buteler también endureció su posición y no cedió ante ninguno de estos requerimientos. Ya no hubo más reuniones entre ellos. Por otra parte, un sector del laicado ligado a los sacerdotes “rebeldes” se solidarizó con ellos y se precipitó una ola de renuncias por parte de unos cuantos dirigentes.

El diario *Los Andes* publicaba, el 9 de enero de 1966, una solicitada de los Centros Misionales de la Parroquia San Vicente Ferrer de la localidad de Godoy Cruz, dirigida al Arzobispo Buteler. Se cuestionaba allí la remoción del sacerdote Rodolfo Miranda, vicario de dicha parroquia y se preguntaba si el motivo era su pertenencia al grupo de los 27, a los que los autores definían como sacerdotes fieles al espíritu del Concilio. En una parte de la declaración se denunciaba:

*[...] “a) Que la parroquia a la cual pertenecemos está fuera de lo que el Concilio quiere y el Papa pide a los obispos latinoamericanos, que al no estar en contacto con los problemas que vive el pueblo, es totalmente inoperante. b) Que aquellos sacerdotes que durante muchos años, sucesivamente han querido colaborar para constituir una comunidad parroquial, han visto frustrados sus esfuerzos frente a una continua y tenaz oposición al actual párroco; c) **que durante quince años casamientos, bautismos y funerales, han ofrecido a los ojos del pueblo la imagen de una institución más lucrativa que evangélica;** d) que ante la estructura y mentalidad imperante en esta parroquia, se hace casi imposible una adecuada reestructuración [...] No son suficientes algunos cambios estructurales o exteriores, o la promesa de organismos pastorales cuyos planeamientos quedan para siempre en los papeles. **Para los 27 sacerdotes no hay obediencia y fidelidad auténtica a la Iglesia, sin un cambio de mentalidades.**” [...]*<sup>89</sup>

Aunque pueda sospecharse de la participación de alguno de los propios sacerdotes involucrados en el conflicto en la elaboración de esta solicitada, no puede escaparse, sin embargo, que había un sector de la militancia católica laica que compartía una sensibilidad semejante a la de los curas renovadores con los que interactuaban, propiciando nuevas experiencias pastorales que los

<sup>89</sup> Iglesia- Mendoza. “La reforma litúrgica en Mendoza. Una experiencia muchos interrogantes”. En: *Órgano de los equipos sacerdotales de la Arquidiócesis de Mendoza*, n° 2. Mendoza, 23 de diciembre de 1965, pp. 1-8.

dotaran de mayor autonomía y protagonismo. Precisamente, como un choque abierto entre dos tipos de mentalidades era caracterizado por los 27 el enfrentamiento desatado en la Iglesia mendocina. Pero ¿de qué mentalidad se trataba en el caso de la nueva generación de sacerdotes y laicos que adherían al CVII en Mendoza? Según la única declaración pública que los 27 dieron a conocer en el diario *Los Andes* el 19 de enero de 1966, la nueva mentalidad fruto del CVII era:

*[...] "una mentalidad que está más cerca del Evangelio y más cerca del mundo; una mentalidad abierta, sensible a los problemas del hombre de hoy, sobre todo de los más pobres [...] El Concilio se ha hecho para que el Evangelio llegue a los que están alejados de la Iglesia, por eso, el peor escándalo que puede ofrecer un cristiano en 1966 es impedir directa o indirectamente la reforma" [...]*<sup>89</sup>

No se trataba empero, de una separación tajante entre sectores sociales antagónicos ni de una brecha insalvable entre aquellos que estaban más vinculados por historia familiar o elementos de sociabilidad a una religiosidad más tradicional. Incluso estos sectores de la militancia católica no fueron ajenos al influjo de los planteos de los 27 sacerdotes, en buena medida por la amplia base social de acción que desplegaban

*[...] "Los curas empezaron a ser tipos de referencia inclusive para vastos sectores de la clase media. Hubo sectores del catolicismo conservador -por decirlo de alguna manera-, que vieron en ellos una nueva manera. Uno de los curas tenía un programa de televisión, Carlitos Pujol aparecía en un programa de televisión y tuvo mucha llegada ¡tuvo mucho rating!, no sólo fue un target, un sector sólo universitario, sino que muchos sectores de clase media alta vinculados a la universidad, que provenían del catolicismo conservador, tuvieron con estos curas también una relación que los permeó. Ellos llegaron a muchos domicilios de muchas casas, muchas entrevistas, muchos consejos, mucha asesoría espiritual, muchos confesionarios, mucha cosa de sectores medios altos de la sociedad" [...]*<sup>90</sup>

Interrumpido el diálogo con Buteler y desaprobados por el Nuncio, los 27 jugaron su última carta solicitando personalmente a Monseñor Maresma que no aceptara su designación. La respuesta del nuevo Obispo Auxiliar fue negativa. Por último, el 23 de enero, la CP del Episcopado argentino emitió una

<sup>89</sup> Diario *Los Andes*, Mendoza, 9 de enero de 1966, p. 2. La negrita es nuestra.

<sup>90</sup> Diario *Los Andes*, Mendoza, 19 de enero de 1966, p. 2.

declaración de solidaridad y de apoyo hacia el cuestionado Buteler.<sup>92</sup> El Arzobispo, sintiendo fortalecida su posición, ordenó el cierre de los seminarios Mayor y Menor afectando la situación de unos 70 seminaristas que se vieron obligados a buscar otros ámbitos de formación. Estaba claro que Buteler consideraba pernicioso la influencia de los profesores y directores que pertenecían al movimiento de los 27, un ejemplo inconveniente para la futura camada de sacerdotes. También dejó sin asignaciones pastorales a varios de los sacerdotes formadores que actuaban en los seminarios.

[...] *"El obispo cerró el Seminario menor y el Seminario de filosofado, donde estaban varios de los sacerdotes que encabezaban el grupo de los 27. De ese grupo de sacerdotes algunos tuvieron que emigrar (unos fueron a Europa a continuar estudios allá, entre ellos Concatti y Brascelis; otros fueron a Chile, es el caso de Pujol y del actual obispo Monseñor Rey, y otro grupo, entre ellos yo, nos quedamos. Y conseguimos que el obispo nos diera tareas, porque los que emigraron lo hicieron porque el obispo no les daba tareas pastorales, entonces consiguieron becas para poder estudiar afuera. Posteriormente, cuando ya estaba monseñor Maresma, vuelve el grupo que estaba en Europa y el que estaba en Chile, y los que estaban en Europa siguieron la parte de formación de los universitarios y profesionales (Concatti, Brascelis y Pujol)" [...]*<sup>93</sup>

A comienzos de febrero de 1966, la ofensiva disciplinadora de Buteler, ya secundado por Maresma, continuó al denunciar al padre Viglino como uno de los principales responsables y artífices del movimiento de los 27. Con esta grave acusación se solicitaba al Nuncio que comunicara al Superior de La Consolata, (congregación a la que pertenecía Viglino) el pedido de que éste abandonara la provincia de Mendoza y también el país.

Finalmente, a mediados de febrero, la Santa Sede emitió una carta en la que el Secretario de Estado, en nombre del Papa, se dirigía al clero mendocino invitándolos a unirse y obedecer a su obispo.<sup>94</sup> La respuesta colectiva al Papa

<sup>91</sup> Entrevista a Carlos Vollmer (ex-militante de la JUC, cercano al Movimiento de los 27). Realizada por Claudia Touris en la ciudad de Mendoza, el 13 de diciembre de 2002.

<sup>92</sup> La CP condenaba las posición de los 27 argumentando que: [...] *"esa manera de proceder, lejos de aportar soluciones positivas, atenta contra la unidad de la Iglesia, escandaliza a los fieles y aún a los que no lo son, vulnera gravemente la disciplina eclesial y es contraria al auténtico espíritu de renovación promovida por el Concilio"* [...]

Diario de Cuyo, San Juan, 28 de febrero de 1966, p. 2.

<sup>93</sup> Entrevista a Jorge Contreras. Realizada por Claudia Touris en la ciudad de Mendoza el 16 de diciembre de 2002.

<sup>94</sup> [...] *"Llega una carta de Pablo VI donde éste le pide al obispo que ponga en marcha la renovación conciliar, que era uno de los problemas que se le hacían presentes a Buteler. Todo*



por parte de los 27 incluyó sin embargo, una aclaración que afirmaba que la obediencia no sería posible si el arzobispo persistía en su desobediente actitud hacia el CVII.

La prolongación del conflicto se tornó más que visible en la parroquia de Godoy Cruz, convertida en escenario bélico. Allí se enfrentaron a golpes dos grupos antagónicos que se manifestaban a favor y contra del párroco Piccone, ante la presencia del Arzobispo Buteler. En marzo de 1966 se había constituido el Movimiento "Laicado y Concilio", una evidencia más de la magnitud que la crisis de los 27 había hecho aflorar en la Iglesia mendocina, y de la resonancia concreta que había tenido el mensaje conciliar sobre las conciencias de los militantes católicos más activos.<sup>95</sup> Si el clima persecutorio contra los post-conciliares fue resistido bajo formas que no excluían la violencia física y los tumultos, la interrupción abrupta de la circulación de la revista *Criterio* en los ámbitos católicos de Mendoza, por orden del Arzobispado, ilustraba la torpe política institucional adoptada. En efecto, en octubre de 1966 entró en vigencia la recomendación del Documento *Ecclesia Sanctae* de Pablo VI en la que se incitaba al retiro voluntario de los obispos que hubieran cumplido los 75 años de edad. Esta nueva disposición permitía disimular el descontento y desaprobación hacia figuras episcopales tan controvertidas y de imposible reubicación en el tablero eclesial del post-conciliar. En consonancia, el 8 de marzo de 1967, el Secretario de Estado, Cardenal Cicognani, le informaba a Buteler que el Papa había accedido [...] "a su deseo, exonerándolo de la pesada carga pastoral, mediante el nombramiento de un Administrador Apostólico 'Sede Plena', a favor de su Excelentísimo Auxiliar, Monseñor Olimpo Maresma" [...]<sup>96</sup>

Aunque este último intentó restablecer los vasos comunicantes de la fracturada Iglesia mendocina, debieron transcurrir muchos años para que los

---

*estaba parado, ya estaban las resoluciones del Concilio y acá no pasaba nada. Que ponga en marcha la renovación conciliar y nos pide a los sacerdotes que trabajemos bajo el obispo. El Papa le pide al obispo un impulso en el que estemos nosotros presentes. O sea que fue una solución salomónica, porque estaba el riesgo de que nosotros pudiéramos recibir alguna sanción fuerte, pero no hubo tal sanción" [...]*

Entrevista a Jorge Contreras. Realizada por Claudia Touris en la ciudad de Mendoza el 16 de diciembre de 2002.

<sup>95</sup> Un mes más tarde "Laicado y Concilio" envió una Carta al Episcopado argentino describiendo la grave crisis de la Iglesia mendocina, definiéndola como una Iglesia estancada por la defección de la mayoría de los movimientos laicales contrarios a la postura anti-conciliar del Arzobispo Buteler y el silenciamiento o forzado exilio de varios de los sacerdotes implicados en el conflicto.

<sup>96</sup> Diario *Los Andes*. Mendoza, 8 de marzo de 1967, p. 3.

efectos de esta crisis se atenuaran. En 1968, eran muy pocos los sacerdotes del movimiento de los 27 que se habían quedado en la provincia, la mayoría se había ido a otras diócesis, al exterior, o bien había abandonado el ministerio.

#### **4.3. Bolatti y los sacerdotes renunciantes en Rosario**

Entre noviembre de 1968 y julio de 1969 la Arquidiócesis de Rosario protagonizó el conflicto intra-eclesiástico más grave dentro de la seguidilla de enfrentamientos que sacudían el interior de la Iglesia argentina posterior al CVII. Si algunas circunstancias habían cambiado respecto de los conflictos precedentes, en el caso rosarino las nuevas contribuirían más bien a crear un verdadero clima de estallido: la conformación del MSTM, el documento de Medellín y el Cordobazo. Los actores que lo encabezaron fueron el Arzobispo, Monseñor Guillermo Bolatti y un grupo de sacerdotes que adscribían a las variantes más renovadoras del post-concilio.<sup>97</sup> El origen de la disputa fue la negativa del Arzobispo a renovar el contrato a un sacerdote español llamado Néstor García quien había desconocido la prohibición de su superior para desempeñarse como cura obrero en una fábrica de ladrillos. Junto a García, que ejercía su ministerio en la parroquia de Godoy, habían llegado de España otros cuatro sacerdotes de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCSHA) para cubrir la falta de clero en la diócesis. Se trataba de José Tarjuelo, Lorenzo Alegría, Florentino Andreu y Juan José Palomino. Se habían hecho cargo de las vicarías ubicadas en las zonas más pobres de la ciudad. Ante la actitud de Bolatti, estos últimos se solidarizaron con García, y así la cuestión de los sacerdotes españoles se expandió con eléctrica velocidad a un nutrido sector del clero movilizado en defensa de los cesanteados. En marzo de 1969, 30 sacerdotes presentaron la renuncia a

<sup>97</sup> Entre los antecedentes que ayudan a la comprensión de las repercusiones del CVII en la Iglesia rosarina deben incluirse las prácticas renovadoras a nivel litúrgico que empezaron a aplicar un grupo de sacerdotes egresados del Seminario Mayor, dirigido por el padre Santidrián. Estas innovaciones connotaron la incorporación de la participación en las celebraciones litúrgicas no sólo por el lado del tipo de música y cantos utilizados sino también por el carácter dialógico que se introdujo entre el sacerdote y los participantes de la misa. La apertura o rechazo hacia estas prácticas estuvieron presentes entre las cuestiones que enfrentaron a los sacerdotes renunciantes y el Arzobispo Bolatti.

Bolatti al no ser recibidos por éste ante su reclamo por el tema de los curas españoles. Evidentemente, existía un trasfondo que destilaba resultante de una realidad eclesial que excedía el caso de Rosario, convertido en caja de resonancia de un cúmulo de demandas insatisfechas que desde el CVII habían tensado la cuerda al interior de la propia jerarquía, y entre ésta y los presbíteros y el laicado.<sup>98</sup>

Pese al viaje de Bolatti a Roma y la indicación del papa Pablo VI de reanudar el diálogo, a su regreso a Rosario la crisis alcanzó ribetes de escándalo. Derivó en la aceptación de la renuncia por parte del Arzobispo a los 30 sacerdotes implicados en el caso, tras una reunión fallida entre éste y los sacerdotes Oscar Lupori, Francisco Parenti, Ernesto Sonnet y Armando Amiratti.

El 20 de marzo de 1969, la prensa porteña publicaba el comunicado de los 30 sacerdotes rosarinos explicando los motivos de su renuncia. Se afirmaba que la decisión de reubicarlos no era un problema clerical derivado de un enfrentamiento personal contra el Arzobispo, y que tampoco existía la motivación de abandonar el sacerdocio ni rechazar el celibato sacerdotal. Se enumeraban luego una serie de puntos que resumían las pretensiones de los renunciantes:

*[...] "1) Queremos que el obispo no resuelva sólo los problemas de la diócesis. Si bien él tiene la jurisdicción para gobernar, sin embargo, según el Concilio todos tenemos la responsabilidad sobre la suerte de nuestras comunidades cristinas y de toda la Iglesia [...] 2) Ese mismo individualismo hace que el verdadero diálogo que está fundado en la búsqueda común de la verdad, se haga imposible. El señor obispo no valora hoy la opinión de sus sacerdotes sino solamente la de alguno de ellos, corriendo así como de hecho ha sucedido un serio riesgo de equivocarse. Los sacerdotes no somos ni empleados ni servidores del obispo, sino sus íntimos colaboradores con el fin de ponernos todos al servicio de Cristo y del pueblo de Dios [...]"<sup>99</sup>*

---

Entrevista de Claudia Touris a Francisco Parenti realizada en la ciudad de Rosario en septiembre de 2001.

<sup>98</sup> Según el ex sacerdote Oscar Lupori uno de los mayores obstáculos para la asimilación del CVII en la Iglesia rosarina fue que no se preparara la Arquidiócesis de un modo dinámico instando a toda la comunidad a entrar en estado de Concilio: [...] "el Concilio quedaba como un hecho que iban a hacer los obispos, pero la sensación que transmitía el obispo era que la cosa venía armada... creo que lo primero era descubrir que el Concilio era un acto real de eclesialidad, y un acto real donde el colegio episcopal asumía su rol de colegio episcopal presidido por el papa, pero que asumía...creo que no era esa la sensación que se vivía" [...]

Entrevista realizada por Cynthia Folquer en la ciudad de Rosario el 2 de marzo de 1995.

<sup>99</sup> Diario *La Nación*, 20 de marzo de 1969.

Dos modelos eclesiales pugnan entre sí: uno que persistía en su concepción de la Iglesia como una institución jerárquica, y otro que se amparaba en la noción de Pueblo de Dios, donde se propiciaba la colegialidad, una mayor participación de los laicos y un mayor énfasis en el activismo social. Como ha señalado Daniel Levine, una de las consecuencias del CVII en las iglesias latinoamericanas fue que paradójicamente aquellas instituciones que como la AC habían sido creadas para recristianizar la sociedad y el mundo, se tornaron no confiables para las jerarquías cuando introdujeron en el seno de la Iglesia los discursos y las problemáticas provenientes de esta relación.<sup>100</sup>

En abril de 1969 salió a luz pública una declaración de solidaridad con los curas rosarinos firmada por 355 sacerdotes de todo el país, (entre ellos 53 rosarinos). Allí se denunciaban las principales causas de la crisis que -según los firmantes- afectaba el ejercicio de la autoridad en la Iglesia:

[...] "a) El mantenimiento de la práctica vigente en la designación de los Obispos, sin participación representativa de las comunidades eclesiales; b) la inoperancia de la Conferencia Episcopal Argentina en casi todos los ámbitos de la actividad pastoral; c) La falta de una verdadera conducción por parte de nuestro Episcopado, debida a la ausencia de diálogo y conexión con las bases, d) La marginación casi sistemática de los sacerdotes que se abren a nuevas iniciativas y experiencias pastorales, fundadas en el espíritu del Concilio; e) La insensibilidad del Episcopado, y su falta de compromiso concreto en la búsqueda de una auténtica justicia social." [...] <sup>101</sup>

No obstante, el episodio más notable y singular del conflicto rosarino fue la magnitud de la reacción que provocó fuera de los cuadros clericales, y que tuvo su epicentro en la localidad de Cañada de Gómez. Allí, sobre un total de

<sup>100</sup> Levine, Daniel. "Authority in Church and Society: Latin American Models", en: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 20 n° 4 (oct. 1978), pp. 517-544. Una confirmación de este diagnóstico se desprende de una evaluación realizada retrospectivamente por uno de los sacerdotes renunciantes: [...] "en el momento en que Rosario llega a poder aceptar lo que son las comunidades eclesiales de base, se ven como un atentado a la jerarquía, al sentido jerárquico porque nunca se descubrió la dimensión del documento sobre Iglesia y el cambio estructural que significa primero tratar a la Iglesia como Misterio, y tratándola como misterio pasar a tratarla como pueblo y dentro del tratamiento de la Iglesia como pueblo de Dios recién tratar el tema de la jerarquía, no acá la Iglesia se siguió viviendo como que primordialmente era jerarquía y el tema del Pueblo de Dios se lo vio como una amenaza a la organización de la Iglesia" [...]

Entrevista de Cynthia Folquer a Oscar Lupori, realizada en la ciudad de Rosario el 2 de marzo de 1995.

<sup>101</sup> Ver: Armada Arturo. "Los documentos del proceso", en: Mayol, Alejandro... Op. Cit. p. 381.

30.000 habitantes, la prensa de la época señaló la movilización de alrededor de 4.000 personas que decidieron resistir la decisión de Monseñor Bolatti de reemplazar al párroco Armando Amiratti mediante la toma de la parroquia San Pedro Apóstol, con el fin de impedir el arribo de su reemplazante.<sup>102</sup>

El 11 de julio de 1969, un grupo de asociaciones católicas de la comunidad de Cañada de Gómez dio a conocer una nota dirigida a Bolatti exigiéndole su renuncia por considerarlo el principal responsable de la situación crítica que se vivía en la Arquidiócesis.<sup>103</sup> La toma de la parroquia se extendió del 29 de junio al 4 de julio. El intento de ingreso por parte del religioso capuchino fray Francisco Montevideo acompañado por un centenar de policías y de grupos católicos de ultraderecha (Juventudes Anticomunistas de Rosario y los Macabeos del Siglo XX) terminó en un violento incidente donde los vivos a Cristo de un lado y del otro se gritaban en medio de pedrazos y balas. Las fuerzas de seguridad reprimieron a los amotinados de la parroquia con gases lacrimógenos y armas de fuego, con un saldo de cinco manifestantes heridos y 20 detenidos. El nuevo párroco sólo pudo hacer una toma de posesión simbólica de la parroquia y debió acudir a la comisaría de la zona a labrar un acta por los hechos sucedidos. A su vez, mientras la prensa nacional y mundial ofrecía una crónica detallada de estos graves sucesos, el carácter de pueblada "intercatólica" se extendió a otras localidades de Rosario. Por ejemplo, en Coronel Bogado, en Tortugas y en Soldini se registraron tomas similares en apoyo a los curas renunciantes y allí tampoco faltaron células integristas que se sumaron a las fuerzas de seguridad para efectivizar la llegada de los nuevos párrocos y emitir comunicados contra la infiltración comunista y revolucionaria en la Iglesia.

---

<sup>102</sup> Acerca de este episodio consúltese: González, Lidia y García Conde, Luis. I. "Un pueblo católico enfrenta a su obispo. Cañada de Gómez, 1969; fractura en la Iglesia", en: *Revista Todo es Historia* n° 401, pp. 56-60, diciembre de 2000.

<sup>103</sup> Se autotitulaba "Nota del pueblo de Cañada de Gómez a Monseñor Bolatti" y la firmaban las siguientes instituciones: Caritas; Acción Católica; Sociedad Española de Socorros Mutuos; Liga de Madres de Familia; Personal Escolar; Sociedad italiana *Unione e Benevolenza*; Comisión Pro-Capilla; Ateneo Parroquial Gral. Manuel Belgrano; Hogar del Niño; Plan de Viviendas Juan XXIII; Sociedad Suiza; Delegación Regional de la CGT; y comerciantes industriales

Figura 5. La revista *Tradición, Familia y Propiedad* denuncia la infiltración subversiva en la Iglesia, 1969.



El viejo tópico antimodernista del catolicismo integrista cobró nuevo cuerpo tras el CVII bajo la forma de una cruzada ideológica contra la infiltración marxista en la Iglesia católica llegando los más osados a responsabilizar de esta desviación o aún de encarnarla a los pontífices reformadores Juan XXIII y Pablo VI.

Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

Toda esta serie de acontecimientos llegó a su fin con el refuerzo de las comitivas policiales destinadas a posibilitar la ocupación efectiva de los templos que se habían convertido en foco de rebeldía por parte de un sector importante de los cuadros católicos. Por cierto un hecho inédito, que demostraba hasta qué punto se encontraba lesionada la cadena de autoridad en la Iglesia.

---

profesionales y vecinos. Ver: Armada Arturo. "Los documentos del proceso", en: Mayol, Alejandro... Op. Cit. p 405.

Ilustraba también cómo el modelo del catolicismo integral estallaba hacia adentro, lanzando a los militantes de sus distintas corrientes a concebirse recíprocamente como otrora se habían imaginado a los enemigos de la cristiandad. Si el enfrentamiento con el peronismo había demostrado la capacidad organizativa y la modalidad belicosa de mansos feligreses devenidos en firmes soldados de la Iglesia, las crisis post-conciliar puso de manifiesto que este eje de confrontación podía cambiar de destinatario. Para sorpresa de muchos, giró sobre sí mismo generando una dinámica donde ya no había un único y claro comando.

El conflicto de los 30 sacerdotes renunciantes dejó como corolario una Arquidiócesis con un Arzobispo desacreditado, y con la urgente necesidad de restablecer los puentes de comunicación con las comunidades involucradas. Objetivo por cierto dificultoso, ya que los laicos se hicieron eco de esta fractura y dejaron de concurrir a las parroquias donde se produjo la remoción de dichos sacerdotes. Con respecto a éstos, Amiratti se marchó a la diócesis de La Rioja donde fue recibido por el obispo Angelelli, Lupori y Parenti (sancionando canónicamente durante el conflicto) abandonaron el ministerio mientras otros también buscaron nuevos destinos eclesiales. Cabe destacarse que algunos de los sacerdotes que protagonizaron el conflicto con Bolatti conformaron *a posteriori* un agrupamiento no del todo formal pero que reunió las demandas de los curas casados. Es un grupo que ciertamente quedó descolocado frente a las reivindicaciones socio-políticas que privilegiaron los sacerdotes tercermundistas, cuyo sector mayoritario rechazaba este tipo de demandas. El grupo rosarino se nucleó en torno a la figura del ex-obispo de Avellaneda Jerónimo Podestá, cuya salida del cargo se debió tanto a su filiación renovadora en el plano pastoral social como a la relación afectiva con su secretaria, Clelia Luro, luego convertida en su esposa. Sin embargo, la inclusión de estos sacerdotes que se embanderaron a favor del reconocimiento de los curas casados dentro de la Iglesia, (reclamo que también se dio en otras latitudes con posterioridad al CVII), no fue aceptado por la corriente tercermundista, llegando incluso a convertirse en motivo disparador de la fractura interna que se produjo en el MSTM en su último Encuentro Nacional de 1973.

## A modo de conclusión

Desde la noción de modernidad religiosa analizamos el punto de partida de la Iglesia y el catolicismo latinoamericanos en los años del CVII procurando comprender las derivaciones de una lectura que puso el acento más en las peculiaridades que en las coincidencias con los escenarios eclesiales europeos. Sin duda, acontecimientos de repercusión mundial como la Revolución Cubana y el desarrollo de la NI coadyuvieron a profundizar en el campo del "cristianismo progresista" el diálogo con estos universos ideológicos y políticos. A su vez, a nivel institucional la Iglesia católica también atravesó por un período donde la agonía del modelo de neo-cristiandad llevó a sus elites a plantearse nuevas estrategias de vinculación con la sociedad y la política.

La creación del CELAM en 1955 puso en evidencia este propósito, que pocos años después reflejó en su seno el influjo de los diagnósticos desarrollistas elaborados para la región. Sin embargo, en algunos escenarios nacionales como la Argentina, la impronta del "catolicismo integral" era muy fuerte entre los prelados que conducían su Iglesia. Sin haberse recuperado del todo de la crisis de autoridad que había introducido el conflicto con el peronismo, la recepción y aplicación del CVII sumió a la Iglesia en una de sus etapas más complejas y problemáticas.

Nos propusimos en este capítulo describir y analizar las características que asumió la dinámica eclesial posterior al CVII en la Iglesia y el catolicismo argentinos, a través de uno de sus síntomas más notables: la virulencia de los conflictos intra-eclesiásticos acaecidos durante los años 1964 y 1969. De todos ellos, nos focalizamos en los que se desencadenaron en las arquidiócesis de Córdoba, Mendoza y Rosario. Sin contradecir las interpretaciones que otorgan al CVII el efecto de un detonante de las fuerzas centrífugas que desgarraron la unidad del campo católico, subrayamos el peso de los síntomas precedentes del clima deliberativo en las esferas clericales. La crisis de autoridad en las estructuras eclesiásticas se remontaba -como dijimos- al comienzo de los años '50. El conflicto de la Iglesia y el peronismo había sacado a la luz la esforzada tarea de la jerarquía eclesiástica en cuanto al intento de disciplinar al clero y a los laicos, cuya autonomía y capacidad para generar respuestas propias en tal



coyuntura, los dotó de una legitimidad mayor ante la sociedad civil. Este hecho, sin embargo, se tornaría conflictivo al interior de la institución sobre todo una vez producido el derrocamiento del peronismo. El Episcopado intentó retomar su política de negociación y presión sobre el Estado, al mismo tiempo que procuraba restaurar la subordinación de las filas católicas a nivel interno.

Repasamos las miradas epocales o retrospectivas que explican la crisis post-conciliar argentina como un enfrentamiento polarizado entre sectores "tradicionalistas" versus "progresistas"; entre "católicos de derecha" versus "católicos de izquierda" o entre "preconciliares" versus "post-conciliares".

Nuestra hipótesis se inclina, sin embargo, por pensar y analizar también los problemas de la etapa post-conciliar, insertos dentro de una lógica históricamente ajena a los principios y valores que rigen para la tradición política liberal y que por ello no pueden trasladarse automáticamente al análisis de la esfera religiosa de impronta católica, incluso a la de vocación renovadora.

Los intentos de un sector de intelectuales, como el grupo *Criterio*, de promover una secularización del campo católico, acorde al escenario europeo no prosperaron. Es que los sectores que se autodenominaron progresistas se fueron alejando rápidamente de esta pretensión al promover una nueva alianza de las prácticas religiosas y las políticas.

Sostenemos que la sucesión de conflictos intra-ecclesiásticos en distintas diócesis del país, al mismo tiempo que evidenció el fuerte apego de la jerarquía local a su raíz romana puso de manifiesto la imposibilidad por parte, de aquélla de seguir invocando un modelo de autoridad cuya legitimidad había sido socavada por el propio pontífice. En otras palabras, aquellos obispos que mayores resistencias opusieron a las presiones de sus bases, fueran éstas el clero y/o los laicos de su área de influencia, quedaron expuestos a situaciones de extrema tensión y cuestionamiento en las cuales ni la misma intervención de distintos referentes o mediadores vaticanos alcanzó para sostenerlos mucho tiempo en su función o en su posición inicial. Asimismo, nos interesa destacar que en los tres casos analizados se advierten desplazamientos, marchas y contramarchas en las ideas y prácticas de los protagonistas: jerarquía eclesiástica, clero y laicos. Este fenómeno indica que más allá de que podamos identificar posiciones más cautas o audaces a nivel eclesial, tales comportamientos no eran inmodificables sino que fueron variando al calor de

los acontecimientos. De ahí que, si acaso el factor generacional y de formación en los seminarios es una clave no desdeñable a la hora de entender la fuerza de estos enfrentamientos, tampoco debe atribuírsele un peso determinante. Resulta significativo en este sentido comprobar que si en un primer momento los arzobispos implicados en esta crisis tuvieron una actitud más proclive a aceptar la puesta en marcha de nuevas experiencias pastorales en ámbitos populares, su cambio de actitud hacia una posición intransigente no fue exclusivamente el resultado de una mentalidad integrista a secas. Fue más bien la derivación de una interacción con sectores del clero que tampoco se mostraron dispuestos a aceptar caminos intermedios a las aceleradas modificaciones que exigían a las autoridades. Lo mismo podría decirse de los grupos de laicos que se identificaron con una u otra postura. Es decir, que era la misma comunidad católica la que no supo encontrar canales de expresión que procesaran de una manera menos violenta e intolerante las ideas, sensibilidades y definiciones de las diversas corrientes que pugnaban por moldear el rostro de la Iglesia post-conciliar a partir de una única cosmovisión, concebida como verdadera. Integristas de diversa índole fueron imponiendo su sesgo a esta dinámica donde la valorización inicial del diálogo Iglesia-Mundo conllevó paradójicamente a una secularización de los cuadros católicos que se desplazaron hacia una forma de militancia política asumida, sin embargo, como una utopía de trasfondo escatológico.

La falta de canales propicios para dar satisfacción a las demandas del sector renovador del presbiterio que ya venía poniendo en práctica en muchas parroquias el tipo de eclesialidad legitimada por el Concilio tuvo graves consecuencias (abandono del ministerio, cambios de diócesis, mayor radicalización). La estructura eclesiástica fue fuertemente socavada por estos enfrentamientos que involucraron a una porción importante de su feligresía.

La escasa participación y margen de autonomía concedida al laicado provocaría en su principal espacio de formación de cuadros: la ACA, actos de censura, apercibimientos y expulsiones que hicieron de ésta una plataforma de salida para otras experiencias de militancia.

La invocación a la tradición podía ser funcional tanto a los argumentos de los conservadores como a los de los renovadores.

Creemos haber demostrado en buena medida cómo se produjo la reestructuración de las sociabilidades católicas después del CVII y sus posibilidades de intersección con otras redes más amplias. También que el catolicismo post-conciliar no derivó necesariamente en una radicalización al estilo *C y R* o Montoneros, sino que existían otras opciones de militancia que no transitaban por la vía armada.

En suma, analizamos el sustrato eclesial en el que se gestaron iniciativas, debates y agrupaciones que desde una nueva sensibilidad religiosa se propusieron primero reformar la Iglesia y después la sociedad.

## Capítulo 4: La Revolución en clave clerical

[...] 19. *El pueblo tiene hambre de verdad y de justicia y los que han recibido el cargo de instruirlo y educarlo, deben hacerlo con entusiasmo. Algunos errores deben ser disipados con urgencia: no, Dios no quiere que haya ricos que aprovechen los bienes de este mundo explotando a los pobres. No, Dios no quiere que haya pobres siempre miserables. La religión no es el opio del pueblo. La religión es una fuerza que eleva a los humildes y rebaja a los orgullosos, que da pan a los hambrientos y hambre a los hartos. [...]*<sup>1</sup>

Este capítulo está dedicado a explicar las condiciones que hicieron posible el surgimiento del Movimiento de Sacerdotes para el tercer Mundo (MSTM) y las razones que lo catapultaron al centro de la escena política en plena dictadura de Onganía. Nos referiremos a sus orígenes y procedencias e identificaremos sus diferentes corrientes internas y sus desplazamientos ideológicos, desde su surgimiento en 1967 hasta su ruptura acaecida en 1973.

Analizaremos luego la relación establecida entre la concepción profética de la función sacerdotal con la que se identificaban y el tipo de acción política que desplegaron en esos años. Demostraremos el recorrido desde una primera etapa en que predominó la “denuncia profética”, de tinte contestatario y políticamente apartidario, hacia otra etapa donde la mayoría del MSTM abandonó su autonomía en lo político para abrazar la opción por el peronismo.

Asimismo identificaremos de qué manera el MSTM retomó algunas ideas y prácticas asociadas a un “cristianismo peronista”<sup>2</sup> en versión tercermundista. Es decir que analizaremos la prioridad atribuida a la puesta en práctica de acciones definidas como de inspiración evangélica en un sentido amplio pero que generalmente entraron en colisión con las directivas de la jerarquía eclesiástica. El “cristianismo peronista” del MSTM se caracterizó también por su desapego a las reglas del ritual y por su adhesión a una forma muy singular de la religiosidad popular concebida como reservorio de una identidad cristiana

<sup>1</sup> Manifiesto de los 18 Obispos del tercer Mundo (agosto de 1967).

<sup>2</sup> Lila Caimari ha demostrado la gran incidencia que tuvo el desarrollo del “cristianismo peronista” en la dinámica que llevaría al enfrentamiento entre la Iglesia y el peronismo en 1954/55. Ver: Caimari, Lila. *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires. Ariel, 1995.

auténtica y desprovista de los “vicios” y la hipocresía de la religiosidad burguesa. Finalmente, los STM consideraron que sólo el peronismo era la tradición política que albergaba el sustrato del “verdadero cristianismo”, entendido como la opción por los humildes. En síntesis, se trataba de un cristianismo real, práctico, de fuerte impronta social y de fondo más que de forma.

La diferencia respecto de la década del '50 estaría dada principalmente en torno a los debates sobre el lugar que un proyecto de corte socialista revolucionario podía jugar dentro del peronismo, como en el interior de la Iglesia católica, y también por el hecho de haber sido protagonizado por un movimiento de sacerdotes cuyo anticlericalismo sólo involucró a la jerarquía y no a sus propias prácticas socio-religiosas.

Paradójicamente, en paralelo al desplazamiento profético-político, se acentuaron en el MSTM ciertos rasgos clericalistas que esta vertiente del cristianismo liberacionista criticaba. Se trató, en todo caso, de un neo-clericalismo tensionado entre la tradición y la revolución, que batalló contra un enemigo redefinido y que rechazó la autonomización de la religión y la política tal como parecía exigirlo una Iglesia que se había propuesto un proceso de secularización interna<sup>3</sup>. La herencia del “cristianismo peronista” retomada por el MSTM se fusionó hacia el final de su trayectoria con la matriz integralista basada en el mito de la “nación católica”. Poco lugar quedó allí para el ensayo inicial de acercamiento al marxismo u otras tradiciones de la izquierda revolucionaria.

## **1. El surgimiento del MSTM: Profetismo utópico y “Opción por los pobres”**

La valoración positiva que se hacía de matrices ideológicas reñidas históricamente con el Magisterio y la Doctrina Social de la Iglesia se tornó

---

<sup>3</sup> Utilizaremos el concepto de clericalismo entendido como la intromisión del clero en la esfera política y la órbita del Estado o bien la pretensión de las autoridades eclesiásticas de valerse de los poderes públicos para favorecer su dominio, apartándose de su función netamente religiosa.

viable entre los católicos “progresistas” desde comienzos de los años '60. Sin embargo ésta se yuxtaponía, con elementos que seguían siendo el núcleo duro del pensamiento católico argentino y, al mismo tiempo, lo hacía con otros provenientes de un movimiento político con quienes la Iglesia y los católicos argentinos habían tenido una relación cargada de tensiones y enfrentamientos: el peronismo.

¿Cómo fue posible esta particular convergencia entre catolicismo, ideologías de izquierda y peronismo? ¿De qué forma se combinaron, se sintetizaron o colisionaron estas tradiciones?

La emergencia, desarrollo y ocaso del MSTM estuvo sin duda relacionada con estos interrogantes ligados a la cuestión de la radicalización de un sector del catolicismo argentino en las décadas del '60 y del '70.

A fines de 1967 se produjo la conformación del MSTM, agrupación sacerdotal que se convirtió en el polo de atracción de la mayor parte de todas aquellas iniciativas renovadoras detalladas en el capítulo anterior.

Si bien sabemos que en el protagonismo católico de esta etapa convergieron fervorosamente laicos y clérigos, fueron sin duda estos últimos los que ocuparon el lugar central entre fines de 1967 y mediados de 1973. Dicha centralidad se debió en parte a su rol privilegiado dentro de la institución eclesial, merced a su circulación por espacios de sociabilidad bien diferenciados, tales como los seminarios, las universidades, las parroquias, las “villas” y otras organizaciones ligadas a la actividad de la Iglesia católica en un contexto de apertura y acercamiento hacia la sociedad civil. Podríamos definirlos pues como intelectuales y al mismo tiempo como “profetas” que se autoasignaron la complicada misión de escrutar los “signos de los tiempos”.

El MSTM -a pesar de su breve experiencia- concentró en torno suyo una serie de iniciativas dispersas que venían desarrollándose en el mundo católico desde mediados de la década del '50, otorgándoles una presencia y un impacto público de alcance inusitado.

El clero diocesano de Buenos Aires y de otras ciudades del país venía promoviendo desde mediados de los años '50 una serie de reuniones que tomaron una formalidad mayor en los años previos al Concilio y cuya experiencia en materia de debates y puesta en práctica de nuevas experiencias pastorales, a nivel parroquial, debe considerarse como uno de los

antecedentes del surgimiento del MSTM. Las reuniones de los asesores de la JOC -analizadas en el capítulo 2- y los sucesivos encuentros sacerdotales de Quilmes (1965), Chapadmalal (1966), San Miguel (1967) así como el Grupo de Santa Amelia -referidos en el capítulo 3- dan cuenta de una predisposición hacia nuevas prácticas asociativas por parte del clero y de la existencia de demandas no satisfechas por parte de la institución en lo concerniente a la situación sacerdotal, la realidad parroquial; la relación con los laicos y las nuevas orientaciones litúrgicas y pastorales. Es decir una serie de cuestiones de índole netamente eclesial que exigían reformulaciones, algunas de las cuales ya eran practicadas parcialmente antes del CVII al costo de poner en evidencia las diferencias cada vez más visibles entre el presbiterio y los obispos. Por ello, cuando *a posteriori* los adversarios del MSTM lo acusaran de ser los iniciadores de un movimiento sectario y de agitación en el clero, generalmente se trataba de una lectura de los hechos que soslayaba el alto nivel de fragmentación y escasa subordinación a la jerarquía eclesiástica que predominaba en sus filas desde los años '50 y que la crisis Iglesia/peronismo no hizo más que acentuar.

La reanimación de las sociabilidades católicas insufladas por las directivas conciliares y la gravedad de los conflictos intra-eclesiásticos consignados y explicados en el capítulo precedente constituyó el contexto en el que se inscribió la aparición del MSTM en la Iglesia católica argentina.

El 15 de agosto de 1967, se publicó el *Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo* promovido por el obispo brasileño Hélder Câmara. A fines de ese mismo año, un grupo de 270 sacerdotes argentinos envió un mensaje de adhesión, llegando a más de 400 los adherentes a comienzos del año siguiente. Fue en estos inicios que los periodistas comenzaron a llamar al grupo "Sacerdotes del Tercer Mundo" pero muy pronto ellos mismos prefirieron definirse como "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo".<sup>4</sup>

El número creciente de adhesiones al citado documento, convenció a varios sacerdotes en darle organicidad a estas inquietudes para lo cual se fijó fecha para la primera reunión a nivel nacional, la misma se realizó el 1 y 2 de

---

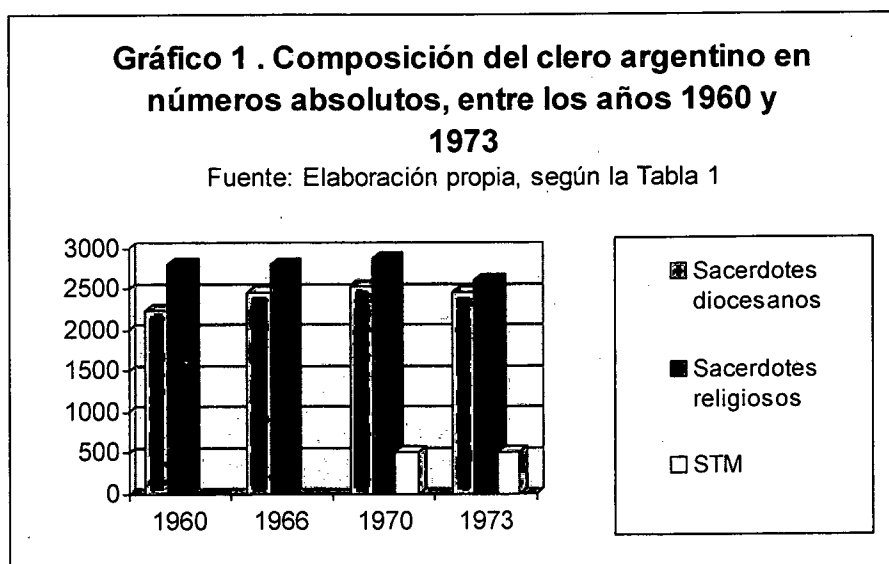
<sup>4</sup> Martín, José Pablo. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires. Editorial Guadalupe-Ediciones Castañeda, 1992.

El MSTM constituyó una de las experiencias más singulares de la Iglesia argentina y latinoamericana, llegando a arrastrar consigo a casi el 10 % del clero nacional como podemos ver a continuación en la Tabla 1 y el Gráfico 1.

Tabla 1. Composición del clero en números absolutos y porcentajes, entre los años 1960 y 1973.

<b>Eclesiásticos</b>	<b>1960</b>	<b>1966</b>	<b>1970</b>	<b>1973</b>
<b>Sacerdotes diocesanos</b>	2243 44,50%	2471 46,94%	2534 46,92%	2469 48,54%
<b>Sacerdotes religiosos</b>	2798 55,50%	2793 53,06%	2867 53,08%	2618 51,46%
<b>Subtotales</b>	<b>5041</b>	<b>5264</b>	<b>5401</b> (STM 9,70%)	<b>5087</b> (STM 10,30)

Fuente: Elaboración propia, sobre datos de Rosato, Martín y Soneira<sup>8</sup>.

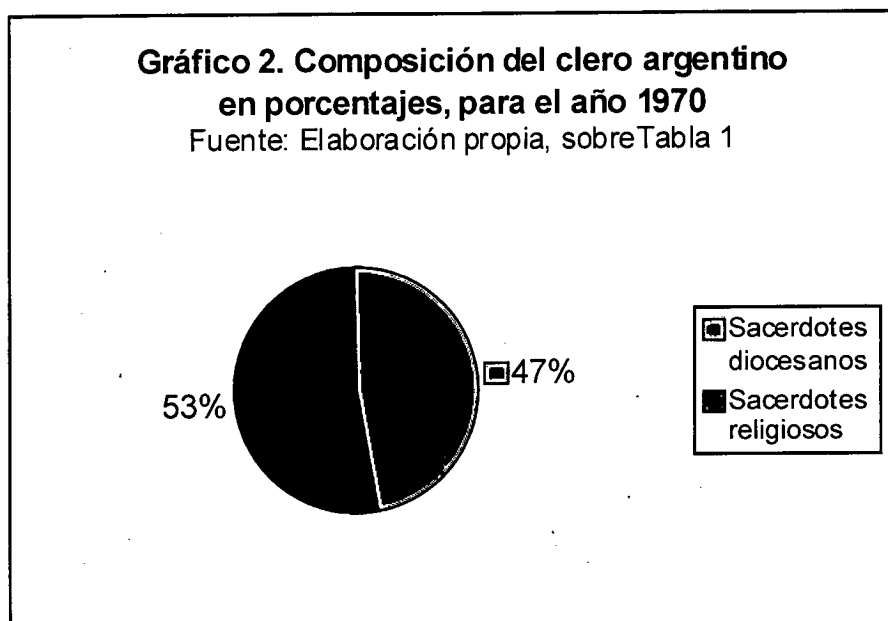


Fuente: Elaboración propia, sobre datos de Rosato, Martín y Soneira.

<sup>8</sup> Ver: Rosato, Nicolás: *Estadísticas de la Iglesia argentina-1970. Comisión Coordinadora de la pastoral*, 1 (1971); 2 (1971); 2 (1972); 3 (1971); 4 (1973); 5 (1973); 5 (1973); 6 (1974); 7 (1978). Martín, J.P. Op Cit. y Soneira, Abelardo, Jorge. *Evolución de la Vida religiosa en Argentina. Una aproximación sociológica*. Buenos Aires, CONFAR, s/f.



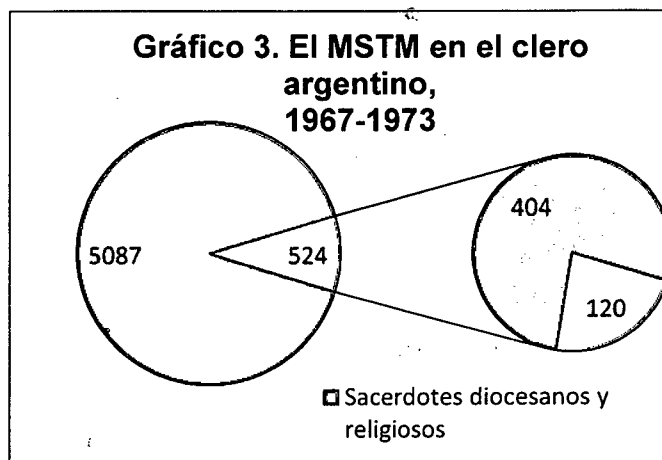
De estas cifras se desprende también que aproximadamente el 77% de los integrantes del MSTM pertenecían al clero diocesano y sólo el 23% se inscribía en las filas del clero regular (siendo éste el mayoritario en la composición del clero nacional) como puede constatarse en el Gráfico 2 y el Gráfico 3.



Fuente: Elaboración propia, sobre datos de Rosato, Martín y Soneira.

Tabla 2. Detalle de la composición del clero tercermundista en números absolutos y porcentajes (1967-1973).

Clero tercermundista	STM Periodo 1967-1973	
	Números absolutos	Porcentajes
Sacerdotes diocesanos	404	77,10%
Sacerdotes religiosos	120	22,90%
<b>Total del clero tercermundista</b>	524	100% (equivale al 9,99% del total del clero)



Fuente: Elaboración propia, a partir de Tabla 2 sobre datos de Rosato, Martín y Soneira.

Aunque el número absoluto de curas tercermundistas pudiera variar según los criterios que los investigadores adoptemos para evaluar la pertenencia al movimiento (cantidad de firmas y adhesión a los principales documentos elaborados por el grupo, recurrencia en la participación en los encuentros nacionales, autodefinición como cura tercermundista, identificación atribuida por sus adversarios, etc) el porcentaje consignado en la Tabla 1 no variaría sustantivamente.

Consideramos que por la historia y el perfil sacerdotal que venía predominando en la Iglesia católica argentina desde los años '30, la conformación de un colectivo sacerdotal como el MSTM no deja de ser un hecho llamativo desde el punto de vista de los cambios que su desarrollo trajo aparejados y que traspasaron las fronteras del mundo eclesiástico.

Desde el punto de vista de los segmentos de edades que integraron el MSTM, José Pablo Martín subraya el predominio del subgrupo comprendido entre los 30 y los 40 años, lo cual es relevante para introducir el factor generacional en el análisis de este entramado de complejas relaciones en el interior de la estructura eclesiástica de los años '60 y '70. Asimismo este autor

ha señalado que casi el 67% de los STM permanecieron en el estado clerical al diluirse el movimiento, orientándose las  $\frac{3}{4}$  de ellos hacia líneas sociales de alguna semejanza respecto del MSTM.<sup>9</sup>

Aunque experiencias parecidas pueden detectarse por parte de sus pares del Grupo Golconda en Colombia, Onis en Perú y Sacerdotes para el Pueblo en México, el caso del MSTM significó más bien un antecedente de lo que va a comenzar a definirse como la Teología de la Liberación, ya que se trató de una variante populista que prefería sumergirse en las particularidades diferenciales de la experiencia histórica nacional donde la cuestión del peronismo pasó a ocupar un lugar central en sus debates.

Un '68 en clave católica los lanzó al centro de la escena política nacional, cuando dirigieron una carta al presidente de facto general Onganía protestando contra el "Plan de Erradicación de Villas" (PEVE) y al negarse a efectuar las habituales celebraciones navideñas como señal de protesta ante la crítica situación que vivía el país.

Figura 1. Peregrinación villera a Luján, 1969.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

<sup>9</sup> Ver Martín, J. P. Op. Cit.

mayo en Córdoba<sup>5</sup>. Fue la constitución formal de MSTM. En este encuentro el grupo manifestó la intención de llevar a la práctica los postulados de Medellín.

Se establecieron también las bases organizativas sin formalidades estrictas y articuladas a partir de las características de cada diócesis.<sup>6</sup> En efecto, factores tales como la antigüedad de las diócesis, la existencia de conflictos intra-eclesiales de relevancia, el grado de desarrollo de los movimientos laicales, el rol de los obispos, iniciativas pastorales en ámbitos obreros y populares y reuniones de clérigos previas al surgimiento del MSTM dieron como resultado que el peso relativo de este colectivo sacerdotal fuera muy diferente en cada caso. También la estructura socio-económica de cada región del país, como el perfil urbano, rural o marginal de sus sectores populares condicionaron, de algún modo, las orientaciones pastorales y el grado de radicalidad discursiva y las prácticas políticas del MSTM.

En el Primer Encuentro Nacional, el MSTM estableció una estructura organizativa más bien laxa que procuraba facilitar la comunicación entre sus miembros: entre su cúpula y las bases.<sup>7</sup>

Entre mayo de 1968 y agosto de 1973 el Responsable General fue Miguel Ramondetti, sucedido luego por Osvaldo Catena. Por su parte, el Secretariado fue ejercido entre 1968 y 1972 por Héctor Botán, Rodolfo Ricciardelli y Jorge Vernazza, (sacerdotes del clero porteño) sustituidos luego por Carlos Aguirre, José Serra y Aldo Bunting (sacerdotes del clero santafecino).

<sup>5</sup> Con antelación al Primer Encuentro Nacional, Domingo Bresci señalaba que las coincidencias sobre los objetivos más inmediatos eran. [...] *situarse como sacerdotes frente a la realidad económica, social y política de Argentina y eventualmente de Latinoamérica; evitando por lo tanto centrarse sobre problemas de índole puramente interna (clericales eclesiales); b) ubicarse como pastores y no como técnicos (aunque la utilización de técnicas sea necesaria en estos casos), lo cual haría que la reflexión y revisión en común de la realidad concreta permitiera definirse personal y colectivamente frente a los acontecimientos.* [...] véase Bresci, Domingo. "Crónica", en: *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónica, documentos, reflexión*. Buenos Aires. Publicaciones del MSTM, 1972 (3ª edición), p. 10

<sup>6</sup> Pontoriero, Gustavo. *Sacerdotes para el Tercer Mundo: "el fermento en la masa" (1967-1976)*, Buenos Aires, CEAL, 1991 (2 volúmenes).

<sup>7</sup> En primer término se definió el cargo de un Responsable General o Secretario General, en segundo lugar, funcionó un Secretariado integrado por tres miembros, en tercer lugar, se establecieron los Coordinadores regionales (6, distribuidos en zonas que nucleaban varias diócesis: Córdoba, el NEA, el NOA, Santa Fe y Entre Ríos, Capital y Gran Buenos Aires y Sur del país) y por último estaban los Delegados o Responsables (32, que actuaban en las tareas de promoción y enlace en cada diócesis).

Otra forma típica que marcó sus intervenciones públicas fueron los comunicados y declaraciones sobre los diversos hechos que acontecían en la política nacional: por ejemplo, el documento en el que repudiaban la decisión del general Onganía de consagrar el país a la Virgen en noviembre de 1969.

Figura 2. Volante del MSTM contra la consagración del país a la Inmaculada Concepción promovida por el General Onganía, 1969.

## A la Virgen hay que darle cosas buenas

### ¿Qué le va a consagrar el Sr. Presidente a Luján?

- + La despoblación de nuestras tierras debida a la ineficacia de los responsables?
- + Las tierras improductivas y mal explotadas, en posesión de unas pocas familias?
- + La desocupación y los bajos salarios?
- + El estado nacional de injusticia y las torturas?
- + La situación neocolonial que se nos quiere imponer?
- + La prepotencia de los que mandan?
- + La falta de libertad para decidir, impuesta a las clases populares?
- + La voluntad de los ricos, de poseer más mediante la desposesión de los que tienen poco?
- + El estado de minoría de edad en que se quiere retener al pueblo?

Dios rechaza nuestros actos religiosos si falta en nuestra vida la justicia y la fraternidad.

La verdadera religión consiste en proteger a los desvalidos, liberar a los oprimidos, asistir a los hambrientos.

Debemos reconciliarnos con los hermanos, ofendidos y humillados por nuestra injusticia y falta de amor—antes de acercarnos al altar— (dice Jesús), porque nuestra ofrenda ha de ser el amor y la justicia.

**MARIA NOS PIDE, HACER LO QUE MANDA CRISTO**

**ESPERAMOS QUE EL PUEBLO NO ACUDA A UNA CITA EN QUE LO RELIGIOSO AMENAZA CON SER USADO COMO ESTUPEFACIENTE DE LAS INQUIETUDES DEL MISMO PUEBLO**

Su participación se extendió además a distintos actos de protesta, ayunos, ollas populares, ocupaciones de fábricas e ingenios y declaraciones a los medios contra el gobierno militar. Todas estas acciones eran definidas como “gestos proféticos” contra el gobierno militar y marcaron el tono de una presencia cada vez más visible en la escena pública.

Entre 1968 y 1973 el MSTM organizó seis encuentros nacionales para debatir acerca de los temas que aparecían como los más acuciantes y para consensuar sus líneas de acción generalmente explicitadas en las declaraciones finales de dichos encuentros. Paralelamente, su boletín interno, editado en mimeógrafo *Enlace* publicó 28 números bimestrales entre septiembre de 1968 y junio de 1973. Su primer director fue Alberto Carbone hasta mayo de 1971 en que fue reemplazado por Miguel Ramondetti.

*Enlace* fue el órgano por excelencia que difundió las ideas y las posiciones del MSTM ante cada coyuntura política nacional, informaba acerca de la situación en las distintas diócesis del país, daba cuenta del panorama latinoamericano y en menor medida estimulaba los debates teológicos casi siempre bajo el signo de la política. Por último, cabe señalar que el MSTM publicó algunos libros que condensaron muchos de aquellos planteos y constituyen una fuente fundamental para analizar su trayectoria, el pensamiento de sus principales referentes y sus líneas internas.

El 1 y 2 de mayo de 1969, tras la reunión celebrada en Colonia Caroya (Córdoba) durante el Segundo Encuentro Nacional, en el que participaron 80 sacerdotes de 27 diócesis, el MSTM dio a conocer el documento “Coincidencias Básicas” en el que expresaban su adhesión al proceso revolucionario y a los principios socialistas que debían guiarlo:

[...] *“Nosotros, hombres cristianos y sacerdotes de Cristo que vino a liberar a los pueblos de toda servidumbre y encomendó a la Iglesia proseguir su obra, en cumplimiento de la misión que se nos ha dado nos sentimos solidarios de ese tercer mundo y servidores de sus necesidades. Ello implica ineludiblemente nuestra firme adhesión al proceso revolucionario, de **cambio radical y urgente de sus estructuras** y nuestro formal rechazo del sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural; para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo; socialismo que no implica forzosamente programas de realización impuestos por partidos socialistas de aquí y otras partes del mundo pero sí*

que incluye necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico y político y de la cultura.” [...] <sup>10</sup>

La identificación política de este grupo sacerdotal con postulados socialistas era en sí misma problemática por la histórica y reiterada condena que la Doctrina Social de la Iglesia sostenía sobre ellos y pese al nuevo lenguaje que desde ese punto de vista significaron las encíclicas *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963) y *Populorum Progressio* (1967).

Aunque desde la perspectiva tercermundista estos novedosos documentos del Magisterio legitimaban la posibilidad de encauzar otro tipo de diálogo con los principios socialistas, que desde su óptica no eran contradictorios con los valores evangélicos, esta posición resultó fuertemente controvertida y encendió un acalorado debate dentro de las filas católicas eclesiológicas como laicas.

Los sectores más conservadores e integristas del catolicismo argentino acusaron al MSTM de asumir una posición declaradamente marxista y de encarnar el proyecto de una “Iglesia clandestina” reforzando el conocido argumento antimodernista que asociaba cualquier pretensión de reformismo eclesiológico con la herejía protestante y su prolongación en las ideologías secularizantes y revolucionarias de impronta judeizante<sup>11</sup>.

No obstante, el socialismo al que apelaban los STM desde sus comienzos no parecía nutrirse de una lectura sistemática ni exhaustiva de aquel ideario. Pensamos que se trató más bien de una constelación de ideas y representaciones cuyo mayor énfasis estuvo puesto sobre la “concientización” de un sujeto social que no se identificaba exclusivamente con el proletariado, sino preferentemente sobre el amplio espectro de los oprimidos y los “condenados de la tierra” cuyo espacio socio-cultural correspondía al Tercer Mundo. La voz de Fanon y la imagen sacralizada del cura guerrillero colombiano Camilo Torres parecían encajar mejor en el imaginario del MSTM que la de los revolucionarios de una vieja izquierda de matriz ilustrada.

<sup>10</sup> Boletín *Enlace* n° 6, 15 de julio de 1969.

<sup>11</sup> Entre los acérrimos enemigos del MSTM, a quienes se denunciaba como infiltrados marxistas en la Iglesia, se destaca el libro de Sacheri, Carlos. *La Iglesia clandestina*. Buenos Aires. Ediciones del Cruzamante, 1970. Este texto tuvo enorme prédica entre los católicos integristas como en los círculos nacionalistas de las F.F.A.A.

La realidad social latinoamericana en su conjunto y particularmente la argentina era descripta -para perplejidad del lector actual- como una geografía de la miseria poblada de masas famélicas enclavadas en un mundo rural de atraso extremo.

Ciertamente, como en otros lugares del mundo, a comienzos de los años '60 se asistió en nuestro país a encuentros de diálogo entre cristianos y marxistas en ámbitos académicos y de otra clase, de los que participaron algunos sacerdotes que más tarde integrarían el MSTM, como Carlos Mugica y Arturo Paoli.<sup>12</sup> Por el lado de los laicos, animaron dichos debates el filósofo Conrado Eggers Lan y el ex-seminarista Juan García Elorrio. El climax de este cruce lo constituyó la aparición de la revista *Cristianismo y Revolución (C y R)* a partir de septiembre de 1966 bajo la dirección García Elorrio. *C y R* fue un espacio por el que pasaron alternativamente grupos juveniles católicos, sacerdotes tercermundistas, marxistas e integrantes de organizaciones armadas, principalmente peronistas. Sin embargo, el apoyo decidido a la lucha armada aleja a este grupo -también filiable en sus orígenes al catolicismo tercermundista- de las posturas predominantes en el MSTM. A pesar de haber compartido algunas redes y de participar incluso algunos de los *miembros* del MSTM en varios números de *C y R*, aquellos tuvieron mayoritariamente una relación más ambigua y tensa respecto del tema de la violencia guerrillera<sup>13</sup>. Asimismo, aunque mucho más radicalizado que el MSTM, el discurso de *C y R* tampoco se correspondió a algún tipo de síntesis resultante del diálogo catolicismo/marxismo, sino más bien a un "jacobinismo de izquierda que se expresaba a través de un "pauperismo místico", al asumir la pobreza como una bienaventuranza evangélica absoluta y como criterio de verdad. La pureza

<sup>12</sup> Acerca de las múltiples maneras en que se dio el diálogo católico marxista en Europa y en nuestro país pueden consultarse: *Diálogo entre católicos y marxistas*. Buenos Aires. Ediciones del Diálogo, 1965; Mayol, Alejandro, Habegger, Norberto y Armada, Arturo G. *Los católicos posconciliares en la Argentina 1963-1969*. Buenos Aires. Editorial Galerna, 1970; Morello, Gustavo. *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2003; Sarlo, Beatriz. *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires, Ariel. Biblioteca del Pensamiento Argentino VII, 2001; Barrau, Grégory. *Le mai des catholiques*, Paris. Les éditions de l' Atelier, 1998.

<sup>13</sup> Según J. P. Martín de los casi 500 sacerdotes que formaron parte del MSTM puede estimarse que sólo entre 10 y 15 de ellos optaron por la lucha armada (2%) y que entre 25 y 30 tuvieron contacto con los integrantes de las organizaciones armadas en los barrios, las villas y las universidades donde confluyeron en actividades de tipo político (3%). Ver: Martín. J. P. Op. cit.



revolucionaria sólo podía garantizarse adoptando el "punto de vista de los pobres"<sup>14</sup>.

Hacia 1968, en pleno momento de maduración del MSTM, el diálogo católico-marxista languidecía y ni Fernando Nadra ni Juan Rosales ahorraron críticas a las posturas "idealistas" de los referentes católicos al mismo tiempo que se mantenían distantes de la defensa del foquismo (con la que simpatizaban los católicos tercermundistas) como camino revolucionario.

Pensamos que la apropiación de lenguaje marxista por parte del MSTM tuvo que ver más bien con la inserción en el clima de ideas de la época y fue algo intermitente a lo largo de su trayectoria. No hay un registro importante en sus escritos de autores clásicos del canon marxista, ni tampoco referencias a la obra de Althusser, de Gramsci ni a los planteos de Horkheimer sobre la función de la esperanza religiosa. Vías indirectas como Roger Garaudy -alejado del PC francés- o lecturas y análisis sugeridos en *Enlace* por Rubén Dri, Belisario Tiscornia y Giulio Giradi fueron apenas las aproximaciones más ajustadas con relación al universo conceptual del marxismo.

Podría hablarse de una mixtura entre una conceptualización marxista harto esquemática y cargada de mistificaciones y el rescate de los preceptos igualitaristas del cristianismo primitivo, con el contenido teleológico de ambas filosofías. ¿Pero de qué manera sería factible esta fusión?

Sin la pretensión de "cristianizar" el marxismo, Lucien Goldmann postuló la hipótesis de una "homología estructural" entre la fe religiosa y la fe utópica, es decir la existencia de una matriz común entre ciertas formas religiosas y ciertas formas de la utopía. Ambas coincidirían en su rechazo del individualismo puro (racionalista o empirista) y en la creencia en valores transindividuales: Dios para la religión, la comunidad humana para el socialismo. Ambas implican también una creencia que no es demostrable en el plano de los juicios factuales. Sin embargo, mientras la trascendencia religiosa es de carácter suprahistórico,

---

<sup>14</sup> Gil, Germán. "Cristianismo y Revolución. Una voz del jacobinismo de Izquierda en los '60". Edición digital facsimilar completa de *Cristianismo y Revolución*. Buenos Aires Cedinci, 2 CD Rom s/f.

[...] "la fe marxista es una fe en el porvenir histórico que hacen los hombres mismos, o más exactamente que nosotros debemos hacer mediante nuestra actividad, una 'apuesta' sobre el éxito de nuestras acciones, la trascendencia que hace que el objeto de esta fe no sea ya sobrenatural ni transhistórica, sino supraindividual, nada más ni nada menos" [...]<sup>15</sup>

Por su parte, en su análisis sobre el "cristianismo liberacionista" en América Michael Löwy afirma que el catolicismo intransigente francés -a través de Charles Péguy- habría inaugurado una postura anticapitalista en clave de izquierda (socialismo cristiano) en la que abrevaron Emmanuel Mounier y el grupo de *Esprit*, los curas obreros, la *Nouvelle Théologie* y las ramas especializadas de la Acción Católica. Ese influjo habría sido, según este autor, decisivo en la irrupción del cristianismo liberacionista brasileño.<sup>16</sup> Aunque esta vertiente ha sido menos subrayada hasta el momento en el caso del catolicismo tercermundista en la Argentina, es detectable en los planteos del Humanismo cristiano en auge en los círculos intelectuales y universitarios en los años '50.<sup>17</sup>

En octubre de 1970, en un momento de extrema tensión en las relaciones con el Episcopado, el MSTM emitió una declaración en respuesta a las imputaciones que le eran formuladas por la jerarquía eclesiástica. En "*Nuestra Reflexión*", el MSTM volvía a referirse a su concepción del socialismo.

El proyecto socialista implicaba, según este documento, dos niveles: uno "ético" y otro "técnico". El primero se refiere a la búsqueda de un "Hombre nuevo" y es que compete a los agentes religiosos, mientras que el segundo, que se refiere a los métodos y procesos para lograrlo, compete a los especialistas en ciencias sociales.

Aunque el lenguaje allí utilizado parece, en efecto, tener puntos de contacto con el análisis marxista, se advierte en aquel mismo documento la

---

Otras lecturas sobre *Cristianismo y Revolución* pueden consultarse: Lenci, María Laura. "Católicos militantes en la 'hora de la acción' ", en Revista *Todo es Historia* n° 401, Diciembre de 2000 y Morello, Gustavo. Op. cit. y Campos, Esteban. Op. Cit.

<sup>15</sup> Goldmann, Lucien. *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris. Éditions Gallimard, 1959, p. 99. (traducción propia).

Una breve y prolija síntesis de los aportes de la obra de Goldmann puede consultarse en: Dianteill, Erwan y Löwy, Michael. *Sociologías y religión. Aproximaciones disidentes*. Buenos Aires. Manantial, 2009.

<sup>16</sup> Véase Löwy, Michael. *Guerra de dioses. Religión y Política en América Latina*. México, Siglo XXI editores, 1999.

enumeración de rasgos que proceden de otras matrices presentes en las líneas internas del movimiento y que se irían imponiendo gradualmente. El socialismo al que se adscribe es caracterizado como un socialismo en clave nacional, popular, latinoamericano, humanista y crítico. La noción de "pueblo" en la que se abreva difumina el concepto de clase, otorgándole un total protagonismo en el proceso revolucionario y "liberador"<sup>18</sup>.

Consideramos que la apropiación conceptual del esquema de la lucha de clases fue meramente instrumental y fueron sobre todo sus definiciones sobre la socialización de los medios de producción las que provocaron -como veremos más adelante- las mayores controversias con la jerarquía eclesiástica y otros actores políticos como las F.F.A.A.

A pesar de que la elección del objeto de estudio de esta tesis son los grupos católicos tercermundistas que no optaron por la lucha armada, razón por la cual sólo tangencialmente incursionamos en el caso de *C y R*, reconocemos la adscripción de este grupo al amplio espectro en el que se desplegó la "constelación tercermundista". En esa línea, puede sostenerse que incluso en un ejercicio superficial orientado a comparar las dos publicaciones más importantes de estos subgrupos tercermundistas -*Enlace* y *C y R*-, surge con nitidez el horizonte de un imaginario revolucionario compartido en base a una lectura dicotómica del devenir histórico y sus actores. El Tercer Mundo en su lucha por la "liberación" irradia un conjunto de contradicciones que exigen urgente resolución y que sólo podría alcanzarse invirtiendo la relación hegemónica de E.E.U.U. sobre América Latina, de Buenos Aires sobre el Interior, del mundo urbano sobre el mundo campesino, de la moral burguesa sobre la ética de la ascesis revolucionaria, del individualismo sobre la acción heroica. Las vías para llegar a esa nueva sociedad eran, sin embargo, materia de debate y separador de aguas entre aquellos que, como el grupo de *C y R*, asumieron con convicción la lógica de las organizaciones armadas del

<sup>17</sup> Zanca, José Antonio. "El humanismo cristiano y la cultura católica argentina (1936-1959)" Buenos Aires. Universidad de San Andrés, 2009. (tesis doctoral, inédita).

<sup>18</sup> Documento "Nuestra Reflexión" enviado a los Obispos en respuesta a la Declaración de la Comisión Permanente del Episcopado referida al movimiento, en: *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*. Compilación, presentación y notas: Domingo A. Bresci. Buenos Aires. Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco-Centro Nazaret, 1994, pp. 111-162.

peronismo revolucionario y los que mantuvieron en anclaje más firme en la esfera religiosa.

La concepción profética que caracterizó a la “constelación tercermundista” y que analizaremos en este capítulo, estuvo ligada a una ética de carácter sacrificial, más potente en el terreno discursivo y en algunas prácticas simbólicamente efectivas en el caso del MSTM y asumida de un modo más audaz por parte de los cristianos radicalizados de C y R.

El sentido sacrificial de las acciones religiosas reflejado en la máxima evangélica “*No hay amor más grande que dar la vida por los amigos*” (Juan 15, 9-17), se tradujo en los cristianos revolucionarios no sólo en la legitimidad que le otorgaron a la acción armada, sino también en la exaltación de la muerte en pos de un ideal mayor donde incluso dicha muerte se asociaba a la posibilidad del martirio, tal como lo ha resaltado Mariateresa Fumagalli. Los símbolos del martirio cristiano habían signado siglos antes el lenguaje de la teoría de la “guerra justa” tornándola no sólo aceptable y loable sino hasta “santa” frente al enemigo pagano o hereje<sup>19</sup>. En el caso de la corriente liberacionista, la noción del martirio se vio resignificada con un acento fuertemente político y donde la defensa de la verdad y la justicia llevó a incluir dentro de la categoría de mártires no sólo a todos aquellos que dieran su vida por causa de Dios o de Cristo sino a todos aquellos militantes sociales que sin poseer una adscripción religiosa se hubieran comprometido con la misma lucha.<sup>20</sup> Si evidentemente esta noción se hundía en lo más profundo de la tradición cristiana, llama la atención que la misma ética sacrificial se extendiera a otras tradiciones ajenas a este imaginario, como las agrupaciones de origen marxista o guevarista, donde esta perspectiva y lectura del sentido de las acciones políticas estuvo presente. Los muertos en combate contribuirían a allanar el camino a la construcción de un orden social regido por la utopía del “Hombre nuevo”. En su versión guevarista, más que paulina, esta noción encerraba la paradoja de que tal pasaje no sería el resultado de una deliberación racional subjetiva sino la derivación forzosa de la “profecía utópica” y de la praxis de vanguardias

---

<sup>19</sup> Véase: Fumagalli, Mariateresa. *Cristianos en armas. De San Agustín al Papa Wojtila*. Buenos Aires. Miño y Dávila editores, 2007.

<sup>20</sup> Un riguroso análisis de la cuestión martiroológica en la tradición cristiana y con un abordaje diverso puede consultarse en el n° 183 de la revista *Concilium* (1983) especialmente dedicado al tema.

armadas escasamente proclives a concebir este nuevo orden en términos compatibles con una cultura política que reflejara en forma plural la representación de actores sociales y políticos.<sup>21</sup>

La oposición Liberación/ Dependencia fue otro de los ejes articuladores de los discursos católicos tercermundistas. Allí reaparecía la tensión entre planteos de corte clasista y otros de tono populista según las distintas vertientes de la Teoría de la Dependencia a las que suscribieran pero donde la contradicción principal "Nación versus Imperio" se cruzaba con la que enfrentaba al "pueblo" y al "antipueblo". Estas antinomias eran presentadas como un *continuum* a lo largo de la historia argentina y retomadas por los referentes pastorales del MSTM.

[...] "*La contradicción fundamental que transita por todo nuestro proceso histórico radica en la lucha del pueblo argentino por constituirse en nación, libre y soberana, enfrentándose para ello con los centro imperiales de turno y las oligarquías nativas. Estas actúan como 'cabecera de puente' de la dominación neocolonial. [...] Por tanto la contradicción antagónica principal se expresa en el enfrentamiento Nación vs El Imperio. Como es lógico suponer, dado el carácter comprensivo y totalizante de esta concentración, ésta se reproduce en el interior del país en una serie de antinomias que podríamos sintetizar gráficamente de la siguiente manera:*

NACIÓN	IMPERIO
PUEBLO	ANTIPUEBLO
CULTURA POPULAR	CULTURA ILUSTRADA
"BARBARIE"	"CIVILIZACIÓN"
CLASE TRABAJADORA (proletariado industrial, campesinos, profesionales pauperizados y dependientes, sectores estudiantiles, religiosos, marginales...)	OLIGARQUÍA terrateniente, (burguesía comercial, industrial y financiera)
MOVIMIENTO NACIONAL DE MASA	ELITES MINORISTAS ANTI NACIONALES

Párrafo de cita y tabla provenientes de Bunting, Aldo y Catena, Osvaldo.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Dos propuestas estimulantes para la profundización de esta temática aunque con matices diferenciados lo constituyen los textos de: Campos, Esteban. "Mártires, profetas y héroes. Los arquetipos del compromiso militante en *Cristianismo y Revolución (1966-1967)*"; en: *Lucha Armada* n° 9, año 3, Buenos Aires, 2007, pp. 40-47, y de Vezetti, Hugo. *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Buenos Aires, siglo XXI editores, 2009.

<sup>22</sup> Bunting, Aldo y Catena, Osvaldo. "Acción pastoral y dependencia", en: Gera, Lucio, Bunting, Aldo y Catena, Osvaldo. *Teología, Pastoral y Dependencia*. Buenos Aires. Editorial Guadalupe, 1974, pp. 95-96.

Los matices que diferenciaban las caracterizaciones que se hacían del proceso revolucionario “en marcha”, así como la preeminencia que se concedía a distintos actores sociales como los protagonistas del mismo serían un reflejo de la existencia de distintas concepciones que circulaban entre los STM respecto de la cuestión política.

## **2. De Jerusalén a Roma o de la religión a la política**

Nos interesa en este apartado explicar la relación entre la concepción religiosa y las definiciones políticas del MSTM. Aún cuando, en muchos momentos de su actuación, la terminología del discurso tercermundista parece no diferenciarse demasiado del utilizado por algunas agrupaciones políticas, no debería soslayarse que su procedencia es religiosa.

La relación del MSTM con la política estuvo impregnada por una interpretación profética de su función sacerdotal. Los sacerdotes para el Tercer Mundo (STM) asumieron expresamente un rol profético, siguiendo en parte la tradición del Antiguo Testamento en la que los líderes espirituales del pueblo judío más que entregarse a la liturgia denunciaban las contradicciones e injusticias de la situación política reinante.

En su estudio sobre el judaísmo antiguo, afirma Weber que los “profetas preexílicos” (desde Amós hasta Jeremías y Ezequiel) pueden ser considerados como demagogos políticos y en ocasiones panfletistas. Esto significa -en una óptica alejada de la de sus contemporáneos- que eran sobre todo profetas orales y que se dirigían en público hacia un auditorio. También que no habrían surgido sin la política internacional de las potencias que amenazaban a su patria. Además, aunque la procedencia social de los “profetas preexílicos” era diversa, no pertenecieron mayoritariamente a los estamentos más bajos. Sus encolomerizadas maldiciones contra los ricos y poderosos y la enunciación de preceptos caritativos hacia los humildes, en ningún caso debe llevar a concebir a los profetas como portadores de ideales democráticos. El ejemplo de Isaías, uno de los profetas más citados por el MSTM era representativo curiosamente de aquellos líderes religiosos que pese a maldecir a los grandes anunciaba el poderío del *demos* inculto e indisciplinado como la peor de las maldiciones. De

ahí que los profetas, -subraya Weber- no contaron nunca con el apoyo de los campesinos. Por último, cabe destacar que el carácter no remunerado de los oráculos unificaba a los profetas y los distinguía de los profetas del rey, quienes denunciados por los primeros como corruptores del país y también de los videntes e intérpretes de sueños a quienes despreciaban y rechazaban.<sup>23</sup> Pero si los profetas del Antiguo Testamento dejaban en mando de Dios la resolución de los clivajes históricos, los STM, en cambio, consideraron que había que ingresar en la "construcción del reino", es decir, en la política. Denunciaron "proféticamente" los males inherentes al modo de producción capitalista, así como a la dictadura de la "Revolución Argentina", y llegaron a la conclusión de que el socialismo "a la manera de Perón" debía ser el camino a seguir.

Según Ignacio Elacurría (sj), América Latina fue uno de los lugares históricos más propicios para el surgimiento de utopistas proféticos y de profetas utópicos, y el desarrollo de movimientos revolucionarios y de la Teología de la Liberación su constatación más notable. Utopía y profetismo habrían operado como una dialéctica en la cual:

[...] *"La profecía es pasado, presente y futuro, aunque es sobre todo presente de cara al futuro y futuro de cara al presente. La utopía es historia y metahistoria, aunque es sobre todo metahistoria, nacida sin embargo, de la historia y remitente inexorablemente a ella, sea a modo de huida o a modo de realización". [...]*<sup>24</sup>

Podría decirse, siguiendo este razonamiento, que las acciones proféticas fueron el método, mientras que el imaginario liberacionista fue la utopía que iluminó el horizonte del MSTM.

Tanto en la tradición judía como cristiana, la Historia es concebida como "historia de la salvación" y como tal -afirma Löwith- era un asunto de profetas y predicadores. Subyace aquí la idea de un fin, una meta, un sentido último que no niega la importancia de los acontecimientos particulares, más bien sostiene trascenderlos. La dimensión temporal de esta meta sería un futuro escatológico que bascula entre la espera y la esperanza invirtiendo la significación griega de la Historia que la concebía de manera circular y repetitiva.

<sup>23</sup> Weber, Max. *Ensayos sobre religión*, III. Madrid. Taurus, 1998, pp. 295-411.

[...] "según la concepción judeocristiana de la historia, el pasado es una promesa de futuro. Como consecuencia, la interpretación del pasado se convierte en profecía al revés: presenta al pasado como una 'preparación' razonable del futuro" [...] <sup>25</sup>

Sin embargo, el énfasis que a menudo pusieron los STM en las acciones del presente provocaron que figuras como Julio Meinvielle los acusara de caer en una "interpretación judaica" de los evangelios, por dar a las promesas mesiánicas un matiz fuertemente temporalista. Los STM, preferían contrarrestar el dualismo que la filosofía griega le había imprimido al pensamiento cristiano, al escindir la esfera celestial de la profana apelando a citas evangélicas referidas a la forma de vida fraternal de las primeras comunidades cristianas.

Por otra parte, como observa José P. Martín, no es pertinente confrontar por completo una intelección judaica y una cristiana por tres razones: a) porque el surgimiento del cristianismo fue una derivación del mesianismo judío; b) porque la respuesta cristiana no puede ser entendida como un desplazamiento de las esperanzas terrenas a bienes transhistóricos o celestes. Más bien ambos puntos de vista son polos dialécticos permanentes a lo largo de la historia cristiana y c) tampoco puede reducirse la fe de los primeros cristianos a expectativas exclusivamente terrenales. La creencia en la vida más allá de la muerte estuvo presente desde el comienzo en las comunidades cristianas. En este punto tuvieron discrepancias con algunos grupos judíos.<sup>26</sup>

Lo cierto, sin embargo, fue que en aquellos años los protagonistas del mundo eclesiástico y teológico que se enfrentaron, no hicieron lecturas tan matizadas de la tradición cristiana sino que cada parte sostuvo que la suya era la "verdadera", buscando deslegitimar el discurso de sus oponentes.

A lo largo de la prolífica producción escrita del MSTM, encontramos referencias a la cuestión profética como un aspecto fundamental a la hora de explicar en qué consistía la función sacerdotal:

---

<sup>24</sup> Ignacio Elacurría. "Utopía y Profetismo", en: Ignacio Elacurría - Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis*, Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación. Valladolid. Editorial Trotta, 1990, p. 394.

<sup>25</sup> Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la Filosofía de la Historia*. Buenos Aires. Katz Editores, 2007, p 19.

<sup>26</sup> Martín. J. P. op cit., p. 115.



[...] *"Después de Cristo no es compatible un sacerdocio que viva exclusivamente centrado en el templo y en el altar, preocupado sólo de los actos de culto, porque éste pierde su sentido si no es expresión de la práctica de la justicia y de la caridad, o sea si no se lleva a la práctica el compromiso inherente a lo profético. Porque el culto en el Nuevo Testamento no es sino la celebración de la liberación que Dios sigue realizando en la historia. Así como los profetas denunciaban la vaciedad de un culto que no se apoyaba en la justicia, el sacerdocio del Nuevo Testamento no tiene sentido si no promueve la realización de la justicia y de la caridad". El sacerdote cristiano pertenece al pueblo, como todos los profetas que presenta la Biblia; como Cristo mismo. Debe estar al servicio del Pueblo, como lo estuvo Cristo. Pero estar al servicio del Pueblo quiere decir estar comprometido con la liberación del mismo; sólo así los actos de culto tendrán sentido" [...]*<sup>27</sup>

Esta definición minimizaba la función del sacerdote "salvador de almas", más apegado a las tareas cultuales, a favor de otra donde la palabra debía cobrar mayor relevancia que el rito.

En un texto titulado *"Profecía y Política"*, escrito por el sacerdote mendocino Rolando Concatti, se sistematizaron los principales problemas que planteaba esta relación, muy debatida en numerosos documentos del MSTM.

Si bien el profetismo que invocaban los STM estaba resignificado por la tradición cristiana, se reconocía su origen en el Antiguo Testamento, es decir, en la tradición judía. Ante todo, se partía de la definición de que Jesús era visto como un profeta por sus contemporáneos y que había invertido las jerarquías existentes en la sociedad judía a favor de los profetas y del pueblo sencillo, en detrimento de los sacerdotes, los doctores y los escribas.

¿Qué aspectos de los antiguos profetas reivindicaba el MSTM?

En primer lugar, se rescataba el hecho de que el profetismo en el Antiguo Israel no estuvo asociado a ninguna institución como los reyes y los sacerdotes. Se habría tratado más bien de un "movimiento" de personalidades excepcionales que representaban la palabra "actualizada" de Dios, sus interpelaciones y sus promesas. El profeta no era un adivino sino alguien que hablaba del presente pero mirando hacia el futuro y anunciaba el porvenir descifrando las opciones del presente. En cierta forma podría verse al profeta como a un "traductor" del "imperativo divino" sobre la Historia.

<sup>27</sup> Documento "Nuestra Reflexión", Op. Cit, p 135.

Por otro lado, se enfatizaba en el doble rol de los profetas: un rol espiritual que no implicaba reemplazar a los sacerdotes sino denunciar el incumplimiento de la Ley de Dios; y un rol político que se evidenciaba en una tarea de esclarecimiento sobre la correspondencia entre una opción política determinada y el "plan de Dios".

[...] "*Hombre de tareas contradictorias, es a la vez el que señala la extrema trascendencia de Dios y su extrema inmersión en la historia, el que defiende la santidad sin mezclas de Dios, y su derecho a mezclarse en la turbia historia de los hombres*" [...] <sup>28</sup>

Este doble rol es el que enfrentaba al profeta con los poderes establecidos, porque -a criterio de los STM- "el tema central de casi todos los profetas es la justicia." <sup>29</sup> Además, [...] "*Profecía, justicia y martirio, forman una ecuación trágica que se repite a lo largo de la Biblia y que Jesús no hará sino confirmar llevándola a plenitud*".[...] <sup>30</sup>

Desde esta lectura, el profeta tampoco era un teórico, ni hablaba con alusiones sino que era aquel que hacía denuncias concretas. Por último, el profeta también era el que traía un mensaje de esperanza porque era el que afirmaba que [...] "*las esperanzas mesiánicas serán cumplidas, que la justicia se impondrá, que la Liberación total llegará pese a todo y contra todo*".[...] <sup>31</sup>

Sin embargo, otros estudiosos del pensamiento judío señalan una mayor complejidad de esta noción al proponer una distinción entre las implicaciones de la idea de esperanza y la de promesa. Mientras la primera implica una idea hacia adelante de lo que se impondrá inexorablemente como destino, la segunda, por el contrario, es de naturaleza más fugitiva e inasible. Se trata de una espera que está allí y no está allí al mismo tiempo. Es una espera activa, errante, en búsqueda. <sup>32</sup> A su vez, la esperanza no elimina el tránsito por los partos dolorosos de la historia.

<sup>28</sup> Concatti, Rolando. "Profetismo y Política", en: *Enlace* n° 10, Mayo de 1970, p. 1. .

<sup>29</sup> Concatti, Rolando "Profetismo y Política", en: *Enlace* n° 10, Mayo de 1970, p. 2

<sup>30</sup> Concatti, Rolando. "Profetismo y Política", en: *Enlace* n° 10, Mayo de 1970, p. 3.

<sup>31</sup> Concatti, Rolando. "Profetismo y Política", en: *Enlace* n° 10, Mayo de 1970, p. 3.

<sup>32</sup> Véase: Forster, Ricardo y Tatián, Diego. *Mesianismo, Nihilismo y Redención. De Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamín*. Buenos Aires, Altamira, 2005.

Sobre la secularización del mesianismo judío y su relación con los movimientos libertarios de entreguerras en Europa puede consultarse el sugerente libro de Michel Löwy, *Redemptio ann*

Empero, además de rescatar el profetismo de la tradición judía, se apuntaba fundamentalmente a enfatizar que éste también estaba presente en el cristianismo desde su nacimiento y que por diversos factores se había diluido hasta su recuperación por el CVII.

¿En qué consistía, pues, el profetismo de la Iglesia según la perspectiva tercermundista?

El problema que a los STM les interesaba desentrañar era si el ministro de la Nueva Alianza era primariamente un sacerdote. La respuesta elaborada es segura y contundente al respecto: el ministro es *también* un sacerdote. Es decir, que esta definición llevó a los STM a redimensionar la función profética ya que desde su óptica fue el propio Jesús quien instituyó un ministerio profético.

Años más tarde, es sintomática la visión crítica que retrospectivamente iban a elaborar sobre esta cuestión algunos STM, quienes reconocían que inicialmente se propusieron una inserción en ámbitos populares que privilegió la acción social sobre la asistencia religiosa de los habitantes de esos lugares. Si bien tales acciones fueron muy valoradas por los beneficiarios, pronto se les hizo evidente que tales grupos esperaban también que los sacerdotes que por elección propia habían decidido vivir con ellos los asistieran espiritualmente. Es decir, que junto a la promoción de un consejo de delegados barriales para gestionar reivindicaciones ante el Estado, dichos pobladores exigían a los STM la construcción de capillas, la celebración de misas, bautismos, la bendición de imágenes y otras prácticas sacramentales que éstos parecían haber descuidado, impulsados en su concepción profética.<sup>33</sup>

Concatti reconocía la dificultad que suponía plantearse esta disyuntiva cuando afirmaba:

*[...] "No es el momento para entablar esta discusión, pero personalmente creo que uno de los callejones sin salida en que nos seguimos encontrando es la obsesión por centrar todo en torno a lo que es o no es sacerdotal. Y puestos en este planteo la cuestión no tiene salida porque efectivamente el sacerdote está esencialmente dirigido al culto, a la liturgia, a lo sagrado, a la santificación sacramental. Y es preciso hacer mil*

---

*Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A study I elective affinity.* London, The Athlone Press, 1992.

<sup>33</sup> Tales interpretaciones eran compartidas por Jorge Vernazza, Miguel Ramondetti y José Meiseger (s.j.) y se desprenden de entrevistas que les realizara personalmente.

*estiramientos del concepto de sacerdote para 'conceder' que él es también un misionero, también un pastor, también un profeta. Pero el monopolio de los sacerdotes sigue vigente" [...]*<sup>34</sup>

Aún así, se insistiría en que el ministerio sacerdotal instituido por Jesús era un ministerio profético. Y tres eran las características primordiales señaladas en el profetismo cristiano con el que se identificaban los STM:

- Toda la Iglesia es profética;
- El profetismo de la Iglesia es "católico", universal y ecuménico;
- El profetismo de la Iglesia es misionero y tiende al profetismo político.<sup>35</sup>

Las dos primeras, encierran la idea de una Iglesia circular que se abre al mundo no para anunciar la irrupción de Dios en la Historia -como los antiguos profetas- pues ésta ya se habría realizado, sino que se trata del mensaje de una Iglesia que [...] *"es coherente con la denuncia y la promesa profética, con todo lo que en la historia es combate por la liberación y la salud total del hombre; es decir, con la realización de las promesas mesiánicas."* [...] <sup>36</sup> La salvación no quedaría reducida a un solo pueblo sino que la Iglesia se expresaría como "la 'apertura' de la sinagoga a todos los hombres" tal como lo habrían anunciado profetas como Isaías, Jeremías y Ezequiel. La última característica es la que nos despierta mayor interés. En esto, el MSTM consideraba que no hacía otra cosa que apelar al rescate de la "más antigua y pura tradición de la Iglesia."<sup>37</sup>

Como otros movimientos reformadores surgidos al interior de la Iglesia católica, la apelación a la renovación y a la depuración de aquellos elementos que por algún motivo ya no resultaban identificatorios para estos grupos se hacía invocando una vuelta al pasado. Desde esta perspectiva, no se trataba, sin embargo de una aspiración a retornar al régimen de neo-cristiandad o a un cristianismo medieval tal como añoraban los integristas. Por el contrario, se trataba de un pasado que aunque también cargado de elementos míticos se configuraba en su imaginario como una comunidad de iguales donde el poder material y simbólico era compartido. La dificultad del tiempo presente estaría dada -según esta lectura- por la paradoja de asumir la profecía en un mundo secularizado. En este mundo, la política es el instrumento por excelencia que

<sup>34</sup> Concatti, Rolando. "Profetismo y Política," en: *Enlace* n° 10, Mayo de 1970, p. 3

<sup>35</sup> Concatti, Rolando. "Profetismo y Política," en: *Enlace* n° 10, Mayo de 1970.

<sup>36</sup> Concatti, Rolando. "Profetismo y Política", en: *Enlace* n° 10, Mayo de 1970.

<sup>37</sup> Concatti, Rolando, "Profetismo y Política", en: *Enlace* n° 10, Mayo de 1970.

permite a la sociedad construir y proyectar su "destino". Parecería, entonces, que desde la óptica del MSTM sólo el desplazamiento al campo político permitiría la realización plena de la función profética. Si hay un momento histórico donde la profecía adquiere poderosa significación, es en las épocas de crisis, entendida ésta como la tensión entre un universo en extinción y otro a punto de nacer. Por lo tanto, lo que subyace en esta idea es que la irrupción del profeta en el campo político exige una identificación con el orden nuevo, revolucionario y cuya inminente emergencia se está anunciando.

Ciertamente, esta argumentación que aparece en varios textos y definiciones del MSTM conlleva el riesgo de provocar un debilitamiento o casi una disolución de la función religiosa en la función política y constituye -a nuestro criterio- un aspecto relevante a los efectos de explicar su crisis final.

El mismo Concatti señalaba las diferencias entre la profecía y la política:

*[...] "la política tiende por naturaleza a conquistar el Poder, a arrebatarse la autoridad y la fuerza que permitan implantar, pacífica o coactivamente un orden nuevo, un sistema social diferente. Ingresar en la lucha por el poder, en la toma y en el ejercicio del poder. La profecía, por el contrario, aunque denuncia el poder establecido, y aunque motiva la lucha por la conquista del poder no es en ella misma un intento de ejercicio del poder. Ella, es por una parte, respetuosa del poder político, al que considera suficientemente adulto y legítimo como para exigirle un orden social humano; y al mismo tiempo ella es libre como para poder criticarlo y denunciarlo ante nuevas circunstancias." [...]*<sup>38</sup>

Sin embargo, como veremos a continuación, esta diferencia entre ambas no pudo ser sostenida por el MSTM ni en el terreno del discurso ni las prácticas. Si la elección de un tono profético disminuía las posibilidades de introyectar una perspectiva secularizante al interior de esta corriente del catolicismo, su fusión con la política potenciaría su perfil neo-integralista.

Si el profetismo bíblico era un profetismo político anclado en la función religiosa, el profetismo cristiano de corte tercermundista se desplazaría hacia la órbita secular ante el reconocimiento de que la política era el único medio propio del mundo moderno a través del cual podía trazarse un proyecto colectivo con el objeto de transformar la sociedad. De ahí que quedara

<sup>38</sup> Concatti, Rolando. "Profetismo y Política", en: *Enlace* nº 10, Mayo de 1970.

planteada la pregunta sobre los alcances del profetismo y también el interrogante acerca de los riesgos que el desafío de la política y sus exigencias concretas implicarían para los sacerdotes.

### 3. La versión tercermundista del "cristianismo peronista"

¿Cuáles eran las aristas de la política argentina sobre las que el MSTM se veía impulsado a actuar "proféticamente"?

Hacia fines de 1967, año en que se conformó el MSTM, el país estaba gobernado por el general Juan Carlos Onganía. Mientras un sector del catolicismo que incluía a la jerarquía eclesiástica contribuía a legitimar dicho gobierno, el MSTM se sumó al mayoritario frente social que a partir del Cordobazo haría tambalear las bases del ensayo "burocrático-autoritario".

El año 1970 fue uno de los momentos más conflictivos en la historia del MSTM, por su disputa en varios frentes: el gobierno, la jerarquía y los medios periodísticos. El secuestro y asesinato del general Aramburu sacudió al país. Sus autores, los Montoneros, eran jóvenes de origen católico que habían tenido vinculación con algunos miembros del MSTM. Encendidas acusaciones recayeron sobre el grupo sacerdotal, responsabilizándolo de la incitación a la violencia. Uno de sus integrantes Alberto Carbone fue detenido bajo la acusación de haber facilitado a los guerrilleros una máquina de escribir utilizada para emitir sus comunicados.

El año 1970 marcó también el inicio de un fuerte debate interno en torno a la posibilidad del regreso de Perón a la Argentina y a cómo evaluar al peronismo entre las opciones políticas viables. Entre 1968 y 1970, las declaraciones de tono político del MSTM se habían pronunciado, como vimos, a favor de un proyecto de tinte socialista en el que se resaltaban los siguientes rasgos:

[...] *"-Una sociedad en la que todos los hombres tengan acceso real y efectivo a los bienes materiales y culturales.  
-Una sociedad en la que la explotación del hombre por el hombre sea considerada como el delito más grave.*

*-Una sociedad cuyas estructuras hagan imposible esa explotación." [...]*<sup>39</sup>

Se trataba de un socialismo caracterizado como nacional, popular, latinoamericano, humanista y crítico. Sin embargo, tras estas definiciones confluían en el MSTM distintas posiciones frente a la política. En primer término, podría establecerse una distinción entre dos líneas que llamaremos, profética propiamente dicha e identificamos otra línea que se inclinaba de carácter participativo a nivel político.

La línea profética enfatizaba en mantener el perfil crítico y de denuncia en todas las acciones del MSTM, sin que esto significara adherir a ningún partido político temiendo que lo político absorbiera lo religioso. Ese sector que nunca alcanzó a liderar el movimiento ni tampoco a imponer sus posturas, actuó -sin embargo- como equilibrador de las disputas entre las distintas tendencias que a su vez existían en el sector pro- militancia política. Según Gustavo Ortiz, esta posición pastoralista se sostenía a partir de un acento en la función profética como acción concientizadora sobre amplios sectores sociales y sobre la advertencia de los riesgos de que lo religioso se subsumiera en lo político.<sup>40</sup>

Por su parte, dentro del grupo pro-política podemos identificar tres subgrupos: uno socialista no peronista y otros dos, favorables al peronismo desde una postura popular-revolucionaria y desde una postura nacional-popular, respectivamente.

Dentro del sector socialista no peronista podemos mencionar a Miguel Ramondetti, "secretario general del MSTM" y a Belisario Tiscornia, ambos del NEA. Entre los simpatizantes del peronismo revolucionario se destacaron los nombres de Rolando Concatti y de Rubén Dri quienes actuaron en Mendoza y Chaco respectivamente, mientras que en el grupo de sacerdotes de Capital y Gran Buenos Aires que adhirieron al peronismo nacional-popular pueden citarse los nombres de Carlos Mugica, Domingo Bresci, Rodolfo Ricciardelli, Jorge Vernazza y Héctor Botán. Es importante destacar que los posicionamientos fueron variables según los cambios de las coyunturas políticas. Esta aseveración es particularmente aplicable al caso de los

---

<sup>39</sup> Ver Documento "Nuestra Reflexión". Op Cit, pp. 111-162.

sacerdotes de Capital y Gran Buenos Aires, quienes se apartaron de su apoyo a la agrupación Montoneros rompiendo finalmente con ellos después de 1973. La trayectoria y muerte trágica de Carlos Mugica mostró a las claras las terribles consecuencias de este zigzagueo entre la izquierda y la derecha peronistas.

Figura 3. Carlos Mugica en una celebración religiosa en la Villa 31 de Retiro, ciudad de Buenos Aires, a comienzos de los años '70.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

La fracción contraria a la vinculación MSTM-peronismo consideraba que éste (por su naturaleza policlasista y reformista) era un obstáculo para el proceso revolucionario y su lectura se realizaba desde la Teoría de la Dependencia en clave de izquierda no populista ni nacionalista. Por su parte, la fracción que se acercaba al peronismo desde una perspectiva popular-revolucionaria valoraba la capacidad del movimiento peronista de aglutinar a las fuerzas populares en pos de un proyecto socialista en clave nacional.

<sup>40</sup> Ortiz, Gustavo. "La 'teoría de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo



Mientras las facciones no peronistas y peronista revolucionaria eran representativas de los STM del interior, la facción que se acercaba al peronismo desde una perspectiva nacional-popular correspondía mayoritariamente a los STM de Capital Federal y de Buenos Aires. Para éstos, la contradicción principal en la realidad política nacional era la contradicción "elite-pueblo", equiparable a la contradicción "nación-imperio". El objetivo era la liberación nacional que debía ser dirigida por el pueblo, al que se identificaba como peronista y católico.

La apelación al "pueblo" se argumentaba desde dos bases. Una histórica, que partía de la autocrítica que hacía este sector del clero por el rol jugado por la Iglesia en el golpe de 1955, y otra teológica, que estaba referida a la noción de Iglesia como "Pueblo de Dios" elaborada por Vaticano II. La opción peronista se justificaba, según esta perspectiva, "porque el pueblo es peronista" y porque el pueblo había adquirido organización y cohesión a partir del peronismo, y de su líder natural el general Perón.

Fue en el III Encuentro Nacional realizado en Santa Fe, en Mayo de 1970, cuando el MSTM comenzó a inclinarse mayoritariamente por el peronismo:

*[...] "Este proceso revolucionario y este camino al socialismo no comienza hoy. En cada país tiene antecedentes válidos. En Argentina constatamos que la experiencia peronista y la larga fidelidad de las masas al movimiento peronista constituyen un elemento clave en la incorporación de nuestro pueblo a dicho proceso revolucionario" [...]*<sup>41</sup>

A acelerar este acercamiento al peronismo contribuyeron el fracaso del proyecto de Onganía y la ofensiva lanzada desde el exilio por Perón que no escatimaba esfuerzos para alentar el accionar de sectores y grupos incluso divergentes a la hora de sumar fuerzas contra la dictadura militar.

En este contexto debe leerse la carta que el año anterior Perón les enviara a los STM - y que éstos recién dieron a conocer a la opinión pública a mediados de 1971. En este texto elogioso hacia los curas del movimiento, Perón repasaba las líneas principales de la doctrina justicialista y recordaba la

---

(Apuntes para una discusión), en: *Pucará*, Cuenca, enero de 1977, nº 1, pp. 56-71.

<sup>41</sup> MSTM: Comunicado del Tercer Encuentro Nacional, Santa Fe 1 y 2 de mayo de 1970: en: Boletín *Enlace* nº 10, pp. 3 y 4.

oposición que el Episcopado argentino había ejercido contra su gobierno, afirmando:

*[...] "En la pretendida apostasía de las masas, la Iglesia tiene también una parte de culpa porque, por intermedio de su Jerarquía eclesiástica olvidó a menudo al pueblo para seguir a las oligarquías y a los poderosos que no fueron precisamente los preferidos de Cristo. O la Iglesia vuelve a Cristo o estará en grave peligro en el futuro que se aproxima a velocidades supersónicas [...]"*<sup>42</sup>

En el mismo párrafo, la carta de Perón mencionaba también la intención, que 25 años después, parecía haber asumido el Episcopado de rectificar aquella posición antiperonista. Sin embargo, la misma voluntad conciliadora venía demostrando Perón al explicar en varias ocasiones -ya durante su exilio- el "equivoco" de tal enfrentamiento, minimizando las causas que lo habían provocado. Dado que aquí los interlocutores eran otros, prefirió volver sobre viejos argumentos y acusaciones que se basaban en los tópicos del discurso del "cristianismo peronista" que precisamente había generado la brecha entre el peronismo y la Iglesia católica. En otro tramo de esta correspondencia volvía Perón sobre la idea de que el peronismo más que una nueva doctrina era el rescate del olvido de otra que tenía casi 2000 años: el cristianismo. De ahí el contenido netamente cristiano y humanista que le atribuía a su movimiento.

En cuanto a la labor del MSTM, expresaba Perón:

*[...] "Ustedes podrán comprender la satisfacción que sentimos al contemplar que los jóvenes sacerdotes del Tercer Mundo se unan a nosotros en esta larga lucha por la defensa de los desheredados y, su presencia en las Villas Miserias y las zonas de pauperización creadas por la desaprensión y el abandono de los poderes públicos, es una obra de bien que promueve nuestra más profunda solidaridad, porque acompaña al viejo empeño de nuestros objetivos humanistas" [...]"*<sup>43</sup>

Si el peronismo representa la tradición política más católica y también la más hereje de la Argentina -como observa Lila Caimari-,<sup>44</sup> podría agregarse que el MSMT quedó encerrado dentro de esa paradoja al encarnar una versión

<sup>42</sup> Carta del general Perón al MSTM, en: Boletín *Enlace* n° 16, mayo, junio de 1971, pp- 27-28.

<sup>43</sup> Carta del general Perón al MSTM, en: Boletín *Enlace* n° 16, mayo, junio de 1971, pp- 27-28.

<sup>44</sup> Caimari, Lila. "El peronismo y la Iglesia católica", en: Torre, Juan Carlos (dirección de tomo) *Los años peronistas (1943-1955)*. Nueva Historia Argentina, tomo VIII. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2001, pp.440-479.

renovada del "cristianismo peronista" a través del filtro controvertido que le imprimió su orientación tercermundista.

¿Qué continuidades y qué rupturas identificamos entre el "cristianismo peronista" de comienzos de los años '50 y su versión tercermundista de los '70?

El "cristianismo peronista" promovido desde el Estado se desarrolló bajo la forma de una religión popular, que minimizó las formas y exaltó aquellos valores que definió como la esencia social del mensaje cristiano. Acusó a la jerarquía católica de practicar un catolicismo hueco y alejando del "pueblo." Este tono anticlerical lo llevó a su vez a demarcar las fronteras entre un "cristianismo verdadero" cuyas definiciones principales emanaban de las voces de los líderes del movimiento, enfrentado a un "falso catolicismo" anclado en una institución no exenta de comportamientos execrables y aliada de los ricos y explotadora del "pueblo".

Eva Perón, influenciada por su confesor, el sacerdote Hernán Benítez, fue quien llevó más lejos este "cristianismo peronista" pretendiendo insuflarle una mística unificadora a esta nueva religión política. El Jesús histórico sería presentado en los libros escolares como un líder social que al igual que Perón no fue neutral frente al conflicto social tomando partido por los pobres. La misma muerte de Evita despertó formas de devoción popular que reforzaron esta heterodoxia religiosa a que dio lugar el peronismo, al mismo tiempo que algunos textos posteriores a su deceso apelaron a la noción sacrificial y martirológica para sacralizar su figura<sup>45</sup>.

*¿Politique d'abord ou religion d'abord?* Queda claro que en esta conflictiva historia, la legitimidad cristiana se había desplazado del campo religioso al campo político y ese legado sería retomado por los curas tercermundistas.

Hernán Benítez, aunque de un perfil mucho más bajo después del derrocamiento del peronismo, es una figura clave para comprender la persistencia que este "cristianismo peronista" tuvo dos décadas más tarde, no

---

<sup>45</sup> Los dos trabajos de Caimari citados en este capítulo constituyeron nuestro principal insumo para pensar las relaciones entre el "cristianismo peronista" de los '50 y de los '70. Asimismo confrontamos esta interpretación con la tesis de Roberto Bosca sobre la "Iglesia nacional Justicialista" y las ideas propuestas por Sebastián Politi en torno a la relación del peronismo con el catolicismo popular.

sólo por la circulación de sus escritos entre los grupos de la “Resistencia Peronista” con los que se vincularon algunos clérigos jóvenes. También porque las ideas de el ex-jesuita se desplazaron hacia la izquierda al calor de acontecimientos como la Revolución Cubana y la aparición del fenómeno guerrillero en el país. No obstante, no abandonó nunca su antiliberalismo, su matriz católica intransigente, su prédica antiburguesa y su convicción de dotar al peronismo de una ética ascética como exigía el “Hombre nuevo” que regiría el nuevo orden revolucionario que triunfaría en América Latina.

En un reportaje que le realizaron algunos miembros del MSTM en 1969 se le preguntaba a Benítez sobre la actualidad de la Iglesia y el conflicto de conciencia que vivían muchos sacerdotes a causa de la alianza del alto clero con las oligarquías y los factores de poder. ¿Acaso el hecho de que los “sacerdotes rebeldes” abrazaran la defensa de los oprimidos no era una constatación de esa situación? Al respecto se explayaba Benítez:

*[...] “Sin duda es esa una de las causas. Pero hay otras acaso más hondas. [...] Que la Iglesia vaya con sus enseñanzas por un lado y el ‘mundo occidental y cristiano’ por el contrario, es un hecho patente. Hasta darse la paradoja de que dentro del comunismo ateo se viva más en cristiano que dentro del mundo cristiano [...] ¿La culpa? Gran parte cae sobre la Iglesia oficial, por haberse preocupado más del bien de la institución Iglesia que del mundo para cuya salvación fundó Cristo dicha institución. Esto hiere la conciencia de muchos sacerdotes. Entraron al seminario llevados por una vocación de servir a sus hermanos los hombres, pero una vez ordenados se los obliga a gastar la vida en servicio, no de los hombres, sino de una institución que no sirve o apenas sirve a los hombres. Siéntense, lógicamente, decepcionados, engañados y hasta estafados. Entonces sienten surgir en sus conciencias el interrogante tremendo ¿Debo seguir con la rutina del sacerdote de misas, bautismos, despacho parroquial, cotorreo de confesionario en tanta proporción neurótica e inútil; o he de dejar todo eso para asumir un compromiso social, irreversible, a favor de los humildes, dentro de las fábricas, del periodismo, de la acción social o política?*

*Una monjita joven del Sacre Coeur me confiaba hace poco: ‘He pedido la exclaustación cansada de ser sirvienta de las niñas bien. Mi vocación es servir a los pobres, al pueblo humilde de las Bienaventuranzas, no a los explotadores de los pobres’ [...]*

*Fue el drama espiritual de Camilo Torres. Sacrificó su misa diaria, que se había vuelto tan necesaria como la respiración, es decir sacrificó el sacerdocio cultural, para poder vivir en pureza evangélica, hasta la raíz del heroísmo, el sacerdocio profético de entrega total a la causa de los humildes, hasta dar por ellos la vida. ¡Nada de mujeres en ese gigante! Leyendo sus proclamas es recordado aquello tan hondo de Kierkegard: ‘las grandes fuerzas del mundo son la mujeres y el ideal. Sí. Pero cuando es*

*preciso dar la batalla decisiva para torcer el mundo de la historia el hombre deja la mujer y empuña el ideal' " [...]"<sup>46</sup>*

Desde su juventud, Benítez había guardado escaso respeto por la obediencia eclesiástica. Sus críticas a la burocratización de la Iglesia y en especial de la función sacerdotal también habían sido una constante en sus opiniones. Su valoración de un cristianismo de fondo y no de forma lo llevó a manifestar abiertamente su desprecio por las prácticas piadosas de las clases acomodadas y en particular del amaneramiento y la feminización que las mismas habían imprimido a un catolicismo burgués que juzgaba decadente. Con la misma dureza que evaluaba la falta de mística en el catolicismo, Benítez fustigaba a los hombres del gobierno peronista y al propio Perón por la débil convicción, el apoltronamiento y el relajamiento moral en el que se había caído facilitando la ofensiva de sus enemigos. Curiosamente, en el liderazgo femenino de una mujer tan excepcional como propensa al fanatismo Benítez había creído encontrar campo fértil para su prédica que no admitía medias tintas. Al quedar trunco su proyecto de cristianizar al peronismo desde un lugar muy poco ortodoxo, se llamó a silencio por un buen tiempo. Sin embargo, las profundas transformaciones que en los años '60 acontecían en el mundo y en el seno de la Iglesia y la aparición en América Latina de sacerdotes que reivindicaban una transformación radical en el rol de los católicos en la sociedad, despertó nuevamente su entusiasmo. Esta vez, desde un lugar menos visible, acompañó muchas de las acciones del MSTM y se solidarizó incluso con aquellos jóvenes que emprendieron la lucha armada. Su exaltación de la figura de Camilo Torres como auténtico sacerdote de Cristo, héroe revolucionario y mártir que había dado su vida por los desposeídos era según su óptica el máximo acto de amor cristiano. Este argumento reaparecería tan sólo un año después, cuando en la homilía que compartiera con Carlos Mugica en la misa de cuerpo presente oficiada por Carlos Ramus y Fernando Abal Medina, ambos sacerdotes coincidirían en calificar de "católicos ejemplares" a los fundadores de Montoneros caídos en su enfrentamiento con la policía con posterioridad al asesinato del general Aramburu.

---

<sup>46</sup> Reportaje al padre Benítez, en Boletín *Enlace* nº 4 15 de marzo de 1969.

Las denuncias y los actos proféticos estuvieron en el centro del “cristianismo peronista” del MSTM. Estas prácticas de gran impacto en la opinión pública los expusieron a todo tipo de críticas por parte de la jerarquía eclesiástica, por las autoridades del gobierno militar y por los medios periodísticos afines al Onganiato y a la “Revolución Argentina”. En la navidad de 1968 protagonizaron un hecho inédito que inauguró un estilo de intervención en la escena pública que marcaría muchas de sus acciones futuras. Se trató de la promoción de lo que los STM denominaron “Compromiso de Navidad”. Invocando su adhesión a los postulados de Medellín, el Equipo Coordinador de MSTM propuso realizar un hecho profético que llamara la atención sobre las tremendas injusticias sociales que predominaban en nuestro país, en el resto de América Latina y en el mundo. No se celebrarían las tradicionales misas y se realizarían ayunos y marchas de silencio en señal de protesta por esta realidad contraria al espíritu evangélico. Estas acciones serían acompañadas por la lectura de un documento de denuncia de este cuadro:

*[...] “En un mundo entristecido por el hambre, las guerras y la explotación de los hombres, nos rehusamos a festejar con despreocupada alegría al Señor recién nacido, y a disfrutar de nuestra mesa navideña, a festejar con indiferencia nada cristiana una Eucaristía que sólo podrá servir ‘para nuestra condenación’. La palabra de Dios nos vuelve a presentar en esta Noche Buena al ‘recién nacido’ envuelto en pañales y recostado en un pesebre porque no había lugar para ellos en el albergue’  
No se trata del mero recuerdo de un hecho pasado, la historia se repite: Cristo nace hoy en miles de hombre. Como sucedió en Belén hace veinte siglos, también hoy es rechazado violentamente por una sociedad pensada y construida para beneficiar a una minoría de privilegiados”. [...]<sup>47</sup>*

<sup>47</sup> Compromiso de Navidad 1968, en Boletín *Enlace* nº 3, 15 de enero de 1969. El subrayado pertenece al original.

Figura 4. "Compromiso de Navidad", diciembre de 1968.

# ¡FELIZ NAVIDAD! ¿PARA QUIEN?

Sacudidos de la Capital Federal y gran Buenos Aires, presentamos esta muestra al Presidente de la Comisión Episcopal Juan Carlos Onganía, una carta en la que figan su posición ante el hecho de la celebración de la Navidad de 1968. Este es un principio conceptual. La idea y obra se hacen allí fundidos. No pueden ser puros, económicos ni políticos. Por lo tanto se aplican solamente a los hechos.

Se ha hablado ya considerablemente en los medios de comunicación de masas y de la misma Navidad. Se han dirigido directamente al Sr. Presidente de la Nación por parte de los argentinos, a los miembros del poder. No deja de tenerse en cuenta el hecho de que los argentinos padecemos una crisis de valores que, desde el extranjero, dirigen a través de los medios de comunicación de masas.

Como repetidas veces lo ha declarado Pablo VI, "son tres cosas esenciales para el hombre: la familia, el trabajo y el descanso". Como repetidas veces lo ha declarado Pablo VI, "son tres cosas esenciales para el hombre: la familia, el trabajo y el descanso". Como repetidas veces lo ha declarado Pablo VI, "son tres cosas esenciales para el hombre: la familia, el trabajo y el descanso".

## ESTO PASA HOY EN NUESTRA PATRIA

**CERERINO GOMEZ**, casado, 5 hijos, trabaja con toda su familia en una empresa de Corrientes: sueldo anual que recibe la familia: \$ 3000.- mensuales; beneficios sociales: ninguno. Cuando debe llevar algún familiar al médico del pueblo vecino, distante por ejemplo, se le descuentan su jornal.

**ELEUTERIO SOSA**, casado, 7 hijos, 12 hijas (una por de nacimiento), nacido en La Cabaña (Provincia de Santa Fe, jornal \$ 200.-) los días que hay trabajo, pagado en bonos de mercaderías a veces en el día y a veces del mismo patrón. Beneficio social ninguno.

**EVARISTO CARRIÑO**, casado, 4 hijos, obrero del sector, después de meses de desocupación por cierre de ingenios y falta de nuevas fuentes de trabajo, vive con desesperación el hambre y la hipotecación.

**RAUL ENRIQUEZ**, soltero, casado y 2 hijos, vive en Argentina contratado para trabajar en el extranjero. Repetidamente en la liquidación de los sueldos, los sueldos, se cansa de discutirlos, ser engañado, explotado.

Estos Cererino Gomez, Evaristo Carriño, Eleuterio Sosa y Raúl Enriquez, superan hoy en la zona Capital Federal y Gran Buenos Aires, el número de los 800.000. Cada día van agravándose, a pesar de los "operativos del Gobierno". Para poder sobrevivir abandonan lo que hasta entonces se esforzaron por hacer progresar. Por lo tanto demuestran una miseria colectiva y estructural no mejorable.

## Y ASI SURGEN LAS VILLAS DE EMERGENCIA

El Gobierno ha pretendido encontrar una solución: la erradicación a través de viviendas provisionales. Los recursos humanos se agotan porque el plan combate ciertos efectos sin atacar las causas y porque, en vez de agotar los recursos reales, sólo logra agudizar el problema. En efecto:

**PRETENDE CERRAR LA MIGRACION:** esto es criminal, pues al agravarse día a día los problemas del interior, no queda otra alternativa para poder sobrevivir. Por esto destruyen las casitas recientemente levantadas y a muchos que las vieron devoradas por el fuego, se les impide reconstruirlas.

**LAS VIVIENDAS PROVISIONALES OFRECEN NO CONSTITUYEN UNA REAL MEJORA:** para la mayoría de ellos, muy al contrario. Al no poder tener habitación de 2,45 m x 2,45 m cubren las múltiples condiciones de dormitorio, sala de estar, comedor y cocina cuando reina mal tiempo.

**SE LES OBLIGA A DESPRENDERSE DE MUEBLES** (v. g. camas de dos plazas, sillas, etc.) y elementos esenciales del hogar adquiridos con gran sacrificio a través de largos años.

**EL ALQUILER EXIGIDO Y LOS GASTOS DE ALQUILER PUBLICO Y LIMPIEZA** resultan abrumador en el presupuesto familiar, ya disminuido por bajos salarios, irregularidad de pago e inestabilidad del trabajo.

Es significativo y sintomático que los actuales viviendas provisionales traigan **PROBLEMAS DE CONVIVENCIA** entre grupos que antes no los tuvieron y que el **ALCOHOLISMO** haya aumentado en un 30%.

**EN ESTAS VIVIENDAS PROVISIONALES SE PRECISA DE PREPARARLOS** a la vivienda definitiva y no se puede tener en un tiempo futuro. Muy difícilmente puede lograrse este propósito en un lugar a que son llevados por coacción y engaño.

**SE TIENE SERIA DUDA DEL CARACTER PROVISIONARIO DE LAS MISMAS.** Lo principal se habla de un año. Hoy se le habla de dos, ¿se terminará siendo definitiva según la arraigada costumbre de nuestro país?

**SE APELA A UNA BUCROCRATICA INTERVENCIÓN SISTEMÁTICA** con fines a vencer toda dificultad operativa de su desarrollo. A que los beneficiarios de las intervenciones sociales de la Municipalidad y de otras dependencias, todos los habitantes de villas, se dirijan por procedimientos de las Edificios Federales Municipales.

**POR QUE NO UTILIZAB PARTI DE ESE DINERO EN MEJORA ELEMENTALES** de las actuales villas para que en ellas se realice la preparación y preparación con pertinencia y el resto de los recursos destinados a la construcción de viviendas definitivas?

El Gobierno y los sindicatos y los sindicatos se dirigen a **OPRIMER LA VIVIENDA PROVISIONAL.**

Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

Estos "gestos proféticos" y las cartas enviadas a la Comisión Episcopal o a algunos obispos exigiéndoles tomas de posición similares a las del movimiento provocaron apercibimientos, retiro de apoyos a ciertas iniciativas

pastorales promovidas e incluso la publicación de documentos oficiales incitando a la obediencia y a dejar de participar en situaciones de explícita naturaleza política. Por su parte, el MSTM invocaba la renovación del Magisterio para mantenerse firme en su postura, al mismo tiempo que no ahorra críticas a la jerarquía eclesiástica por su complicidad con los gobiernos militares y su silencio frente a temas tales como la situación socio-económica, la injusticia, la persecución y la represión política.

Si bien el enfrentamiento con la jerarquía tuvo momentos de gran tensión y distanciamiento, nunca se cerraron los puentes de diálogo entre ambas partes como quedó demostrado en el Encuentro del Clero de la Arquidiócesis de Buenos Aires (1971) que trataremos en el capítulo 7. Asimismo, aunque una mínima porción de los obispos argentinos adhirió a los planteos del MSTM hubo casos de proximidad y afinidad pastoral (Devoto, De Nevares, Angelelli, Brasca y otros) que dieron lugar a experiencias de corte tercermundista en sus respectivas diócesis.

El discurso contra los ricos iba de la mano de las críticas formuladas a la jerarquía eclesiástica, pero en este caso la radicalidad fue mucho más lejos ya que el tono profético estaba orientado a anunciar, por un lado, que la revolución latinoamericana pondría fin a su reinado y por otro, su condena a la hora del Juicio Final apelando a citas bíblicas. La Epístola de Santiago fue uno de los textos más utilizados en los escritos del MSTM.

El rol sacerdotal en clave profética sólo tenía sentido para los STM si se asumía la forma de vida de los pobres. Diferentes experiencias eclesiales expresaron esta opción, que desplazó el modelo parroquial tradicional para dar cabida a la inserción clerical en los ámbitos populares urbanos y rurales. El rechazo por la religiosidad burguesa y su contrapeso en la valoración de la religiosidad popular estuvo sin embargo cargado de replanteos. Así, el MSTM transitó desde un primer momento más secularizador -que se correspondía mejor con su desapego del sacerdocio cultural-, hacia un segundo momento, donde se intentó sintetizar el potencial liberador atribuido a las prácticas proféticas y la devoción mariana, de base popular, implementada, por ejemplo, a través de las peregrinaciones villeras al santuario de Luján. El capítulo siguiente estará dedicado a analizar el caso de los curas villeros y del Movimiento Villero Peronista como una de las posibles formas de articulación



entre el catolicismo popular y el imaginario liberacionista. Es decir, como una de las manifestaciones más emblemáticas del “cristianismo peronista” en versión tercermundista.

Por último, otro de los componentes del “cristianismo peronista” de los '70 fue la idea de que no habría posibilidad de “cambio de estructuras” y de revolución socialista alguna si no se estaba dispuesto a revisar los comportamientos personales mezquinos y al abandono del individualismo alentado por la sociedad capitalista. Este argumento era utilizado para definir la “liberación” del hombre en un sentido integral y no meramente material, distinción destinada a marcar diferencias entre sus posturas y la de los partidos comunistas ateos.

La adhesión al peronismo a nivel político se profundizó. Hacia los años 1971 y 1972 se difundió un libro de gran divulgación entre los adherentes al MSTM: *Nuestra opción por el peronismo*, de Rolando Concatti. Allí se procuraba explicar que en la Argentina un socialismo nacional de carácter revolucionario sólo podía ser encarnado por el peronismo. Tres eran las razones a través de las cuales el MSTM justificaba su “opción por el peronismo”: como una opción entre fuerzas sociales, como un movimiento y como “objetivamente” representativo de los trabajadores, es decir de lo nacional y de lo popular.<sup>48</sup> Al ser el peronismo un movimiento policlasista, encerraba, sin embargo, contradicciones percibidas como “errores” factibles de ser corregidos: la ausencia de una ideología, sus rasgos de verticalismo y paternalismo observables en la estructura del Partido Justicialista y el espontaneísmo como método, que favoreció su derrocamiento en 1955.<sup>49</sup>

Se detectaban nuevos factores o nuevos grupos que aunque no provinieran directamente del peronismo podían aportarle a éste el caudal de renovación y dinamismo necesarios para “la Revolución que hay que hacer”. Los gremialistas combativos, la juventud, los grupos armados, los intelectuales y los sectores progresistas en general, eran para Concatti los verdaderos protagonistas de esta nueva coyuntura:

---

<sup>48</sup> Concatti, Rolando. *Nuestra opción por el peronismo*. Mendoza. MSTM, 1972.

<sup>49</sup> Concatti, Rolando. *Nuestra opción por el peronismo*, Op. Cit. pp. 42-49.

[...] **"No bastan las condiciones objetivas para la revolución. Son indispensables al mismo tiempo, las condiciones subjetivas, de rechazo del sistema imperante y de expectativa impaciente del cambio a realizar. Y estos grupos a los que aludimos cumplen aquí un papel irremplazable"** [...] <sup>50</sup>

En cuanto al MSTM, Concatti afirmaba:

[...] **"no puede permanecer en la indefinición o en la indecisión política [...]** A nivel político nadie tiene privilegios; y nadie puede combatir desde una colina distante, sino mezclado en la polvareda y con los riesgos de todo el mundo. La realidad prueba que la mayoría de los miembros del Movimiento han aceptado esas condiciones de la lucha. Y se definen claramente por el Peronismo." [...] <sup>51</sup>

Los STM actuaron en cierto sentido de manera similar a Perón, dado que si bien tenían presentes las profundas contradicciones existentes en el justicialismo, privilegiaron la suma de todas las fuerzas posibles contra los militares dejando para más adelante los esclarecimientos ideológicos. Se afirmaba entonces que:

[...] **"La socorrida argumentación de que Perón 'da manija a todos' se transforma así más que en un signo de indefinición -como se pretende-, en un signo de clara definición: el Peronismo no es este o aquel grupo, sino todos en la medida en que sirvan al combate popular. Y este criterio -difícil y exigente- es el que se impone a cada grupo de vanguardia."** [...] <sup>52</sup>

Esta definición por el peronismo expuso al MSTM a todo tipo de críticas por parte de los sectores más conservadores de la Iglesia, pero también de aquellos que se alarmaban por lo que consideraban como acciones atentatorias contra el sentido de autoridad de la institución. Así, desde la revista *Estudios*, el jesuita Enrique Laje advertía sobre los peligros de extremar los argumentos a favor de una concepción de la Iglesia pensada exclusivamente sobre la noción de comunidad de fieles y de Pueblo de Dios:

[...] **"El movimiento de desclericalización puede llevar a borrar las fronteras de la diversidad de funciones y a olvidar la diferencia esencial entre el**

<sup>50</sup> Concatti, Rolando. *Nuestra Opción por el peronismo*. Op. Cit. pp. 109-110. La negrita corresponde al texto original.

<sup>51</sup> Concatti, Rolando. *Nuestra Opción por el peronismo*. Op. Cit. p. 112. La negrita corresponde al texto original.

<sup>52</sup> Concatti, Rolando. *Nuestra opción por el peronismo*. Op. Cit. pp. 121-122.

*sacerdocio universal de los fieles y el sacerdote ministerial. La reacción contra el paternalismo clerical puede terminar en la negación de toda autoridad legítima. El rechazo de un juridismo exagerado puede llevar a la negación de todo lo jurídico y de toda la ley. La afirmación unilateral de la libertad del Espíritu y de lo carismático puede llevar a cuestionar todo lo institucional y la jurisdicción de la Jerarquía. Por último, la exaltación de la Iglesia local y la búsqueda de una expresión de la fe en la propia cultura, por otra parte legítimas, pueden llegar si no se tiene cuidado a destruir, e incluso a hacer imposible la unidad de la Iglesia". [...]*<sup>53</sup>

Pocos meses más tarde, el mismo Laje insistiría ante el fenómeno del profetismo, señalando su propensión a no aceptar la estructura de la Iglesia, pese a sus intenciones no cismáticas. Sólo el diálogo y la obediencia podrían evitar -en su opinión- males mayores derivados de la actitud profética:

*[...] "¿Puede ser un buen profeta el que con su palabra y su acción desancadena una dinámica que de hecho lleva al odio y a la subversión violenta aún cuando lo que aparece como fin es la promoción de un orden social más justo? O el que con su palabra y con su acción de hecho contribuye a la consolidación de situaciones de injusticia aun cuando lo que aparece es una preocupación por el orden y la paz?" [...]*<sup>54</sup>

Si el profetismo era una amenaza para la unidad de la Iglesia basada en el principio de autoridad y el despliegue de los elementos del "cristianismo peronista", no reparó este observador en que el profetismo tercermundista no estaba exento de rasgos clericalistas que se contraponían a su prédica igualitarista. El discurso anticlerical del MSTM sólo involucró a la jerarquía y no se aplicó a sus propias prácticas socio-religiosas: aunque a favor de los pobres, en los hechos condujo a conductas paternalistas o vanguardistas. Por otro lado, como indagaremos en el capítulo 7, una de las diferencias más notables entre la experiencia del catolicismo liberacionista en la Argentina y las que se desarrollaron en otros países de América Latina fue su perfil clerical y el lugar satelital que ocuparon el resto de los actores que conformaron la "constelación tercermundista".

<sup>53</sup> Laje, Enrique, "Crisis de autoridad en la Iglesia", en. *Estudios* n° 611, junio de 1970, p. 30.

<sup>54</sup> Laje, Enrique, "¿Profetismo en la Iglesia?", en: *Estudios* n° 614, septiembre de 1970, p. 19.

#### 4. Entre el "cristianismo peronista" y la "nación católica"

Al regresar al país tras casi dieciocho años de exilio, Perón se proponía dar una respuesta a la grave crisis política en la que estaba inmerso el país a través del modelo de "democracia integrada". Por un lado, Perón procuró restablecer la concertación obrero-patronal mediante el Pacto Social. Por otro,

-y este es tal vez el aspecto más novedoso del Perón de la tercera presidencia- concibió al parlamento como el ámbito más adecuado para la resolución de los conflictos.

Sin embargo, el peronismo se debatía en un crudo enfrentamiento entre sectores que contrariamente descreían de la efectividad de la "democracia formal." Finalmente, también evaluó Perón la necesidad de modificar su política hacia las F.F.A.A. y asegurarse su subordinación a las autoridades constitucionales. Evidentemente, la "táctica" dejaba su lugar a la "estrategia" pues ya no necesitaba el experimentado caudillo exhibir la faceta combativa que le reclamaban los sectores de la "Tendencia".

Figura 5. Encuentro de Perón con 60 sacerdotes del MSTM en 1972.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

Figura 6. Encuentro de Perón y de Cámpora  
con 60 sacerdotes del MSTM en 1972.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

El 6 de Diciembre de 1972, por iniciativa del sacerdote Carlos Mugica, 60 integrantes del MSTM fueron recibidos por Perón en su residencia de Vicente López. El encuentro -de enorme repercusión en la prensa- se dividió en dos partes. En la primera de ellas, Perón expuso sobre diversos temas: el imperialismo, el socialismo, la democracia integrada y la misión de la Iglesia, entre los más relevantes. En la segunda, respondió a las preguntas planteadas por los STM. El grado de generalidad, indefinición y / o ambigüedad de las respuestas proporcionadas por Perón hizo que muchos de los participantes se sintieran defraudados, pero ello no torció el rumbo de la opción política asumida por la mayoría.<sup>55</sup>

El sacerdote Luis Farinello, quien asistió a dicho encuentro, recordaba retrospectivamente sus impresiones de este episodio:

*[...] "Uno esperaba encontrar un Perón revolucionario, y apareció en pijama con pantuflas diciendo; 'Hola muchachos.' Un hombre ya mayor se sentó y habló [...] para mucha gente los defraudó, porque Perón decía 'no muchachos [...] el péndulo del reloj se va a un lado, al otro, pero en medio*

<sup>55</sup> Ver. "Perón: Misión de la Iglesia, en *Boletín del CIAS* n° 7, pp. 1-15.

*está la verdad, no se vayan [...] la gente los quiere como sacerdotes, no los quiere como revolucionarios, como violentos [...]*<sup>56</sup>

Otros de los asistentes al encuentro con el líder tenían menos expectativas que Farinello, pues más que en Perón apostaban a redefinir la orientación del movimiento peronista hacia posturas más de izquierda que las que efectivamente aquél estaba dispuesto a impulsar. Tal era el caso de los sacerdotes del interior inscriptos en posiciones pro-montoneras o cercanas al Peronismo de Base.

Tras la caída de Cámpora, Perón reafirmó las "Veinte Verdades del Justicialismo" como una forma de frenar los desbordes ideológicos de los sectores más radicalizados. Por otra parte, si aún hallamos en sus discursos elementos en apariencia comunes al lenguaje utilizado por el tercermundismo, ellos están totalmente vaciados del contenido anhelado por aquellos que consideraban a Perón como el líder natural que habría de conducir al país hacia el Socialismo Nacional. "El justicialismo es nuestro socialismo" también había argumentado Perón frente a los STM en una respuesta que satisfizo a pocos.

Sin embargo, el vertiginoso ritmo político de los días previos a la consagración de la fórmula del FREJULI encontró a los STM discutiendo la posible candidatura de Mugica como diputado por la Capital, así como la participación en los cuadros justicialistas de Mendoza, Córdoba, La Plata y otros lugares, soslayando las diferencias a esa altura muy notables entre su ideario inicial y el que les ofrecía el peronismo.

Una vez el peronismo en el gobierno, hubo sectores del MSTM que persistieron en brindar un apoyo crítico puesto que [...] *"todavía la oligarquía nacional o internacional mantiene bajo su control los principales resortes del poder, todavía entre las filas del pueblo hay incrustados traidores y falsos revolucionarios."* [...] <sup>57</sup> Se trataba de los grupos pertenecientes a las diócesis del cinturón industrial y del interior en general.

<sup>56</sup> Testimonio de Luis Farinello, en: Brieger, Pedro. "Sacerdotes para el Tercer Mundo, una frustrada experiencia de evangelización", en: *Todo es Historia* n° 287, mayo de 1991, p. 11.

<sup>57</sup> Ver Boletín *Enlace* n° 27, 1973.

Otra fue, en cambio, la interpretación que de la misma coyuntura hicieron los STM de la Capital Federal, quienes en una declaración de abril de 1974, expresaban:

[...] *"Hay quienes juzgan la presente coyuntura a partir de modelos ideológicos dependientes de una 'cultura ilustrada', que nos viene de afuera, elitista y afín a nuestras clases medias intelectualizadas [...]. Muchos otros, en cambio, atentos a la realidad histórica y global de nuestro pueblo, comprobamos la existencia de un largo y creciente proceso popular que arranca desde los orígenes mismos de nuestra nacionalidad, que adquiere en las primeras décadas de nuestro siglo dimensiones masivas y que, desde hace ya más de treinta años, a pesar de sus poderosos enemigos, aún vigentes, mantiene su consistencia cada vez más masiva y su adhesión a un jefe en quien deposita su inquebrantable confianza de que bajo su conducción alcanzará a través de la lucha anti-imperialista y de paulatinas pero innegables transformaciones internas, la justicia social que posibilite su felicidad."* [...] <sup>58</sup>

Pero ya para esta fecha, la fractura del MSTM se había consumado. Ambas posturas no eran conciliables en una escena política dominada por una lógica de guerra.

Figura 7. José López Rega, Ministro de Bienestar Social, e Isabel Perón, esposa del Presidente, en una celebración religiosa junto a Mugica en la Villa de Retiro, 1974.



El acercamiento de Mugica al Ministerio de Bienestar Social como asesor *ad honorem* pondría al descubierto las fuertes diferencias entre las demandas de los pobladores de las villas y las intenciones gubernamentales encarnadas en la figura de López Rega, sindicado como responsable intelectual del asesinato del sacerdote.

Archivo del CIAS,  
Colección Meisegeier.

En mayo de 1974, Carlos Mugica, uno de los máximos referentes del MSTM capitalino, fue asesinado por la Triple A. Sus aspiraciones algo tardías

<sup>58</sup> MSTM.-Capital: "Sacerdotes para el Tercer Mundo, hoy", en: *Boletín del CIAS* n° 16, Mayo de 1974.

de tender un puente entre las dos facciones extremas del peronismo fracasaron estrepitosamente, como quedó demostrado tanto por su destino final como por el estado de crispación y de violencia que se vivió durante su sepelio entre los sectores que se acusaban mutuamente de su muerte.

En 1975, el grupo de Capital, golpeado por la pérdida de Mugica y el fallecimiento de Perón se replegó a una posición política legitimadora del gobierno de Isabel Perón y publicó el libro *El Pueblo ¿Dónde está?* Allí se advierte el desplazamiento gradual que ha venido operándose en el MSTM desde un trayecto que recorrió el socialismo revolucionario, el peronismo revolucionario y el peronismo nacional-popular, aunque no como un proceso lineal puesto que dichas tendencias ya estaban presentes en el MSTM desde su nacimiento.<sup>59</sup>

El verticalismo político de los STM de Buenos Aires se correspondía a su vez con un verticalismo eclesial en lo concerniente a su defensa del celibato y a la pertenencia orgánica a la Iglesia institucional. Por su parte, los STM del interior sumaban a su visión crítica del peronismo una cierta heterodoxia en lo eclesial, rechazada por el grupo anterior.

La "opción por el peronismo" expuso pues descarnadamente las tensiones existentes en el MSTM desde su origen, y lo que había podido contenerse durante la etapa profética, que coincidió con sus ataques contra la "Revolución Argentina", se convirtió en el disparador de su crisis final, en el momento en que el nuevo triunfo justicialista hacía imposible las posturas ambiguas.

Esa crisis estalló en el VI Encuentro Nacional realizado en Córdoba en agosto de 1973, llevando al MSTM a su virtual desaparición de la arena política. Continuaron sí las reuniones de sus miembros, a nivel regional, pero ya no se emitieron documentos conjuntos.

Finalmente, hemos de referirnos a cómo se manifestaron también en los escritos del movimiento una serie de concepciones cercanas al "mito de nación católica" y al catolicismo integral, pero revestido e impregnado de otras cercanas al ideario peronista y al modelo dependentista. En efecto, el

---

<sup>59</sup> Sobre cómo se combinaron las distintas tradiciones ideológico-políticas en el MSTM puede verse Touris, Claudia "Neo-integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del MSTM", en: *Prismas revista de Historia intelectual* n° 9, 2005, pp. 229-239.



mencionado libro titulado *¿El Pueblo dónde está?* es aquél en que se observaba una reivindicación del catolicismo como artífice fundamental de la nacionalidad, valorizando su impronta hispánica como contraria al espíritu ilustrado propio de la modernidad, concebida como la causa de la enajenación histórica y la dependencia de la nación y del “pueblo”.

Desde esta perspectiva que no desconocía las consecuencias de la sujeción colonial, se rescataba pues el aporte de España en la construcción de un universo cultural dador de una identidad y un sentido de pertenencia que había sido quebrado después de la independencia por la incorporación de modelos “extraños” a dicha tradición cultural.

El rechazo abierto a los valores de la modernidad era tajante a lo largo del texto:

[...] *“en la época de la emancipación, cuando nuestros pueblos rompen la dependencia política de España, comienza a producirse una penetración cultural imperialista que le acarreará una sujeción nociva y duradera. Es la penetración de la “cultura moderna” europea, que es una cultura imperial e instrumento del imperialismo. Hoy se ha hecho ya común destacar que nuestro Pueblo, mientras se liberaba del vasallaje político de España, se deslizaba bajo el imperialismo comercial y económico al que lo sometía Inglaterra. Situación de dependencia que se tomaría ‘estructural’ a partir de 1853.”* [...] <sup>60</sup>

La lectura de la historia tenía un lugar privilegiado en el análisis abordado. Autores revisionistas como José María Rosa y Fermín Chávez eran citados reiteradamente en este texto y sus interpretaciones eran confrontadas, por ejemplo, con las del historiador José Luis Romero, a quien se caracterizaba como “fuertemente liberal y antipopular”. El proceso histórico rioplatense y argentino era leído como un enfrentamiento entre dos facciones que aunque se redefinían en cada coyuntura, enfrentaban sostenidamente al “pueblo” contra el “antipueblo”. Este enfoque facilitaba una lectura lineal del pasado histórico en su relación con el presente político. De allí que figuras como Artigas, Rosas, Chacho Peñaloza y otros caudillos eran puestos en la misma línea que en el siglo XX encarnaron los liderazgos de Yrigoyen y de Perón, identificados con los intereses del “pueblo”. Por su parte, personajes como Rivadavia, la

<sup>60</sup> *¿El Pueblo dónde está?* Op. Cit. p. 28.

Generación del '37 y los vencedores de Caseros eran vistos como el "antipueblo" portador de ideas importadas.

La noción de "pueblo" definido como una comunidad de personas y como una realidad histórica era pensada inseparablemente a la de nación. Si "los pobres son el corazón del pueblo", esta idea no remitía a su asociación con ninguna clase social en particular porque se rechazaba enfáticamente la lucha de clases de las visiones marxistas, también fruto de la "cultura moderna e imperial":

*[...] "También en el marxismo, cuyas raíces se hunden en el mismo racionalismo iluminista, se afirmará, que las vanguardias que lideran la lucha de clases y el estatismo que asegura la revolución, actúan a favor de todo el pueblo.*

*Pero lo típico de la concepción liberal -y también marxista- está en que, de hecho establece una organización de la sociedad que puede ser manejada por pocos, que esos pocos serán sus principales, y a veces exclusivos, beneficiarios; el pueblo queda reducido a una cantidad inorgánica, a una situación de aislamiento individual que prácticamente le impedirá organizarse y actuar como la mayoría que es. [...]"<sup>61</sup>*

La concepción del "pueblo" como sujeto activo de la historia y promotor de sus propios cambios en una valoración exacerbada de sus capacidades de discernimiento, no excluían la posibilidad de exaltar a aquellos grupos que aunque no perteneciendo al "pueblo" hacían suyos sus valores: se trataba de las élites populares, en contraposición a las élites ilustradas ("antipueblo"):

*[...] "las élites populares, en permanente comunicación con el pueblo, deben inspirarse en sus intuiciones, recoger sus inquietudes, auscultar sus inclinaciones; todo ello deben sistematizarlo y formularlo para devolverlo nuevamente al pueblo y exponerlo a su veredicto. Este se reconocerá, o no, en tales propuestas y de ello dependerá la validez y la eficacia de las mismas (...) las 'élites populares', no sólo no se contraponen al pueblo sino que en dependencia de ese mismo pueblo, son un elemento imprescindible de su concientización y organización" [...]"<sup>62</sup>*

Contribuir a la concientización y organización del "pueblo" eran ideas que estaban presentes desde el comienzo del movimiento. La situación política nacional, sin embargo, iba desplazándose en un sentido distinto al que auguraban los "profetas" tercermundistas de "Coincidencias Básicas". Lo

<sup>61</sup> ¿El pueblo dónde está? Op. Cit. p. 110.

<sup>62</sup> ¿El pueblo dónde está? Op. Cit. p. 120.

mismo acontecía en el ámbito latinoamericano, donde las experiencias de inspiración revolucionaria estaban siendo sepultadas por nuevas irrupciones militares de alto contenido represivo hacia toda manifestación crítica o contestataria. No sorprende entonces que una vez dividido el MSTM, los sacerdotes de este sector se replegaran dentro del ámbito eclesial apoyando la propuesta de un gobierno justicialista que se corría cada vez más a la derecha del espectro político. El contenido populista de su postura se correspondía con el desarrollo de la llamada "Teología del Pueblo", elaborada por destacados teólogos -ligados al MSTM- como Lucio Gera y Rafael Tello<sup>63</sup>, cuyos planteos analizaremos en los capítulos 5 y 7.

En su esfuerzo por circunscribirse a lo organizativo retomando su función crítica y de ligazón más directa con sus bases, los encontró el golpe militar del 24 de marzo de 1976, que sin duda inauguraría un "nuevo orden", aunque muy diferente del anunciado por el profetismo tercermundista.

A pesar de los esfuerzos institucionales de la Iglesia católica post-conciliar por impulsar un proceso de secularización interna, en el caso argentino la misma se instaló sobre todo como una fractura entre la jerarquía y clero y los laicos. Tradicionalismo contra renovación acelerada colisionaron en las posiciones asumidas por las facciones en pugna. En ambos casos se apeló a una concepción que, lejos de propiciar la autonomía de las acciones socio-religiosas y las políticas, terminó reforzando dicha relación de una forma extrema. Esta afirmación no significa, sin embargo reivindicar un encuadre ideal de la relación entre religión y política como esferas absolutamente autónomas derivadas de las teorías de la secularización cuyos postulados continúan en revisión. Adhiere más bien a una concepción que piensa de modo interrelacionado ambos espacios, desde una perspectiva dinámica, compleja, cargada de tensiones y con reconfiguraciones variables según las diferentes coyunturas históricas.

La práctica política en clave radical tiñó todas las esferas, incluso la cultural y la social, de ahí que el campo religioso no fuera una excepción. Por derecha y por izquierda, desde las políticas estatales y desde los núcleos

---

<sup>63</sup> Ver Politi, Sebastián. *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*. Buenos Aires. Editorial Guadalupe-Ediciones Castañeda, 1992 y Scannone, Juan Carlos. *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid, Ediciones Cristiandad-Editorial Guadalupe, 1987.

extremadamente conservadores existentes en la sociedad argentina de aquellas décadas, se obturó la construcción de un proyecto modernizador, políticamente reformista y socialmente democrático como alternativa al camino de la lógica del fusil y de la eliminación física de los adversarios ideológicos que trágicamente se impuso.

La lectura antimoderna del CVII no fue un caso aislado de un sector religioso fundamentalista, sino que se articuló con toda una línea que cuestionó a fondo los efectos de la tradición liberal en América Latina. Antimodernos fueron no sólo los neo-integristas que denunciaron la infiltración marxista en la Iglesia, católica, sino también algunos sectores del interior del tercermundismo. Al impulsar proyectos que socavaban las premisas ideológicas y las manifestaciones socio-políticas de la tradición liberal, se ponía al descubierto la dinámica histórica de una modernización más autoritaria que democrática, con diferentes efectos y apropiaciones para las elites y los sectores populares.

Entre los modelos políticos que propusieron los diversos grupos católicos en los '70, no se distinguen aquellos que reafirmaran la autonomía de la religión y la política. Los neo-integristas reforzaron la ligazón a ultranza de estas esferas.

Por su parte, los "profetas utópicos" subsumieron la religión a los objetivos políticos y consideraron que en la sociedad secularizada la política era el medio por excelencia de transformación de la realidad. Sin embargo, quedaron en sus ideas y acciones algunos resabios integralistas entendidos como un catolicismo que es social por definición, es decir que no sólo rechaza la idea de quedar circunscripto a la esfera privada, sino que se siente llamado a la cristianización del mundo.

Sin negar pues las conexiones y fuentes ideológicas que vincularon al campo religioso y al campo político, éstas no explican por sí solas el camino seguido por los grupos armados. La radicalización católica tuvo su propia lógica, que es imperioso desentrañar, pero ella se inscribe en una trama más amplia donde aparecen los rasgos autoritarios de una cultura política que a lo largo del siglo XX no encontró los canales que dieran legitimidad perdurable a las formas ampliadas del sufragio, a la pluralidad ideológica, al fortalecimiento y la alternancia de los partidos políticos, en síntesis: que consolidaran una política democrática. En esta historia, el catolicismo fue dador de sentido de la

identidad nacional y de ciertas instituciones ligadas indisociablemente al Estado, como las F.F.A.A., el partido católico por excelencia. Fueron éstas las que dirimieron -a partir de 1976- no sólo los enfrentamientos acérrimos al interior del campo católico, sino de la propia sociedad civil y política, aplicando una solución quirúrgica sangrienta donde la fundamentación religiosa fue utilizada para perpetrar una cultura de la muerte.

La persecución que padecerían los católicos de orientación liberacionista evidenció que la crisis post-conciliar sumió al campo católico en una situación de fractura y enfrentamiento donde las filiaciones políticas pesaron más que las religiosas a la hora de redefinir la dialéctica amigo/enemigo. Víctimas y victimarios del terrorismo de Estado defendieron y legitimaron sus ideas y acciones en su adhesión a lo que cada grupo consideró como el "verdadero" catolicismo.

### **A modo de conclusión**

El profetismo inicial del MSTM, reticente a las identificaciones políticas partidarias y al poder en general, se fue corriendo hacia prácticas políticas que lo identificaron cada vez más con la de una sola fuerza política: el peronismo.

El desplazamiento hacia el momento político no significó, como auguraron los "profetas utópicos," el advenimiento del "Reino de la justicia" ni de la "Liberación" sino el de un nuevo orden político signado por el terrorismo de Estado.

Aún cuando en muchos momentos de su actuación la terminología del discurso tercermundista no pareció diferenciarse demasiado de la utilizada por las agrupaciones políticas, no debería soslayarse que su procedencia era religiosa. Partimos de la idea de que la relación del MSTM con la política fue, en buena medida, una consecuencia de su concepción profética de la función sacerdotal. Los STM asumieron expresamente un rol profético, siguiendo la tradición del Antiguo Testamento en la que los líderes espirituales del pueblo judío más que entregarse a la liturgia denunciaban las contradicciones e injusticias de la situación política reinante.

A partir de la singular síntesis de la tradición del Antiguo y del Nuevo Testamento -descrita en el texto-, los STM asumieron un rol profético que acentuó su perfil activo en la esfera pública, en detrimento de las facetas más apegadas a los aspectos rituales de las prácticas sacerdotales.

Paradójicamente, la denuncia profética, suspicaz y enemiga del poder, conllevaba la idea de que había que “construir el reino”, es decir ingresar a la escena política con el objetivo de erigir un orden nuevo signado por la liberación. Al asumir el desafío planteado por el mundo secularizado, se concluyó que sólo la política era el medio exclusivo a través del cual podían impulsarse los proyectos transformadores. Traducido a la realidad histórica del momento, esto significaba oponerse al “bloqueo tradicionalista” de la “Revolución Argentina” y más aún: exhibir los males inherentes al modo de producción capitalista concluyendo que el socialismo “a la manera de Perón” era el trayecto que debía seguir inexorablemente el “pueblo” argentino.

El profetismo inicial del MSTM, reticente a las identificaciones políticas partidarias y al poder en general, se fue corriendo hacia prácticas que lo identificaron cada vez más con la de una sola fuerza política.

Paralelamente, se fueron acentuando rasgos clericalistas que esta vertiente del cristianismo liberacionista había criticado. Se trató, en todo caso, de un neo-clericalismo que batalló contra un enemigo redefinido y que rechazó la autonomización de la religión y la política tal como parecía exigirlo una Iglesia que se había propuesto un proceso de secularización interna.

Pensamos que la existencia de una sociabilidad compartida con otras agrupaciones ideológico-políticas (partidos, organizaciones juveniles, armadas, etc.) condujo a que el MSTM fuera redefiniendo algunas de sus ideas y prácticas sociales con el riesgo de perder la especificidad propia de su concepción religiosa, impregnándose de la proveniente del universo político, principalmente del peronismo. Tales intersecciones acaecidas en el campo de las ideas y en el terreno de las prácticas, nos permiten afirmar que el trabajo social realizado por el MSTM fue modificando su percepción de los hechos, tanto como de sus acciones, a partir de su vinculación -en ciertos momentos armónica y en otros conflictiva- con otros actores sociales con los que se fue vinculando en los variados ambientes en los que actuaron.

Por otra parte, la revisión de los textos tercermundistas de signo profético nos lleva a referirnos a la relación establecida entre las prácticas discursivas y las que no lo son. Es notable, en el caso del MSTM, el uso excluyente de construcciones discursivas que apoyándose en las novedades del Magisterio pretendían darle legitimidad a posturas político-ideológicas, doctrinales y hasta prácticas sociales de carácter muy controvertido.

La lectura e interpretación que el MSTM hizo de los textos bíblicos y las encíclicas nos conduce al problema de las significaciones múltiples de los textos, de acuerdo a la operación de construcción del sentido que dicho grupo sacerdotal les atribuyó. En clara acusación a la jerarquía, el MSTM cuestionaba que la palabra había sido silenciada en la práctica ritual y se había vuelto complaciente en la convivencia con tradiciones socio-políticas y modelos económicos reñidos con los ideales del cristianismo. De allí que su propósito fuera invertir esa subordinación de la palabra al rito y devolverle su fuerza profética. El profeta se tornaba, entonces, una figura capaz de aparecer como la "voz de los sin voz", utilizando las palabras para denunciar las injusticias y convirtiéndolas en instrumentos de concientización del "pueblo oprimido".

El énfasis puesto por los "profetas utópicos" en la estrechez existente entre el comportamiento religioso y el comportamiento político encerraba la idea de una lectura única del acontecer histórico-político, así como de la opción política a adoptar. En este aspecto, la concepción y las prácticas políticas del MSTM no rompieron con la matriz del catolicismo integral, en cuanto a su convicción de que la participación católica debía estar presente en todos los espacios sociales. La novedad radicaba en que el nuevo orden que se invocaba no sería de exclusividad católica, sino que la "liberación mesiánica" podía ser compartida incluso con grupos de izquierda antes concebidos como enemigos acérrimos. De ahí que se los reconociera como legítimos compañeros de ruta.

El MSTM consideraba que las directivas del concilio no eran aplicables a la realidad latinoamericana, al modo europeo, dado que en esta región las contradicciones económicas y las desigualdades sociales eran mucho más marcadas que en los países centrales. Por ello, el compromiso que correspondía a los católicos argentinos demandaba mayores exigencias de participación directa en el orden político con la clara pretensión de

transformarlo estructuralmente. Es decir, que si bien su postura se filió en un linaje de larga tradición en el catolicismo argentino, por otro lado, la apropiación que se hizo del Magisterio renovado tras el Concilio llevó a los STM a una nueva forma de identificación de lo católico con lo popular, percibida como riesgosa por los sectores más proclives a permanecer dentro de posturas más conservadoras frente al orden político-social imperante. La identificación de lo católico y lo popular se manifestó a través de una autocrítica sobre el lugar que la Iglesia católica había jugado en el derrocamiento del peronismo. Esta operación condujo a su vez a que las definiciones y posturas del MSTM se expresaran bajo la forma de un "cristianismo peronista" remozado que recuperaba varios componentes de las ideas que Hernán Benítez le había inyectado a esta modalidad heterodoxa de religión popular alentada por el Estado peronista. El mismo Perón aprobó desde el exilio las acciones del clero tercermundista en la medida en que era un significativo agente de concientización en la lucha contra el gobierno militar. Sin embargo, a su regreso definitivo al país, su tendencia apuntó más bien a volver a encarrilar a los curas liberacionistas dentro de su propia lógica política más que a seguir propiciando el ejercicio de "gestos proféticos." De ahí que en su encuentro con los STM, Perón subrayara que la principal labor del sacerdote era llevar al pueblo a la Iglesia, y desaconsejara el trabajo en las fábricas y otros espacios de preferencia para la pastoral tercermundista.

El protagonismo que los STM le otorgaban a la figura del profeta como "intérprete" de la realidad social y como aquel que hablaba en nombre de los que no tenían voz, dio lugar a un estilo de acción política que lejos de quebrar el lugar ciertamente distintivo que tenían los sacerdotes significó la aparición de un clericalismo de nuevo signo donde no estuvieron ausentes los rasgos paternalistas hacia los sectores populares. Es notable, a diferencia de lo que acontecería más tarde en otros movimientos católicos cercanos a la Teología de la Liberación -abiertos a una concepción eclesial más participativa por parte de otros actores del campo religioso- que el MSTM acentuara fuertemente su perfil sacerdotal. Mientras se declaraba e impulsaba una práctica pastoral que los llevaba a vivir de idéntico modo que los pobres, se buscaba reafirmar su identidad sacerdotal tornando dificultosa la concreción de aquella pretensión. De ahí que tampoco el MSTM significó un abandono total del clericalismo que



criticaba con su prédica profética. Este comportamiento caracterizó tanto su vinculación con los sectores populares, como con el resto del universo católico, principalmente con la jerarquía. Con respecto a su relación con ésta, el MSTM extremó una posición contestataria que contempló escasamente la propensión al diálogo, contribuyó a su aislamiento y a fortalecer la ofensiva de sus detractores. Sin embargo, existió, también aquí, una tensión entre su actitud desafiante frente a los reiterados apercibimientos que recibían de sus superiores y su manifiesto interés en no ser excluidos de la institución eclesial. De allí el fuerte debate producido en el último Encuentro Nacional de 1973 respecto de la cuestión del celibato y la negativa del grupo de Buenos Aires de aceptar la participación de los sacerdotes casados o de aquellos que hubieran tenido algún cuestionamiento serio de la jerarquía con relación a su ortodoxia eclesial.

Por último, afirmamos que mientras predominó la etapa profética, el MSTM pudo alcanzar un éxito relativo en sus acciones y en sus definiciones, aún conteniendo en su interior las posturas ideológico-políticas consignadas en nuestra reconstrucción.

La apelación al socialismo, a las "denuncias proféticas", a la "ética del Hombre Nuevo", a la "liberación", a "los pobres de los pueblos", etc. era una renovada estrategia de convocatoria a los cristianos en pos de asumir un compromiso temporal y político que conduciría a la erradicación de la "situación de pecado" que se expresaba en la desigualdad manifiesta de la sociedad capitalista.

El MSTM también se nutrió de elementos constitutivos del "mito de la "nación católica". Difuminados en la etapa en que parecía posible que el MSTM pudiera aunar un discurso de oposición frontal contra la dictadura militar en la que se exhibían nuevos lenguajes provenientes de otras tradiciones culturales, afloraron a la superficie tras la división del movimiento. Este hecho provocó la fragmentación de los discursos coexistentes y el resurgimiento en el grupo de sacerdotes de Buenos Aires de una lectura y un posicionamiento que volvía a reivindicar el lugar central del catolicismo en la identidad nacional.

## Capítulo 5: El caso de los curas villeros y el Movimiento Villero Peronista (MVP)

*[...] "Se pensaba la política en términos purificadores, fundacionales, inaugurales, renovadores de la tradición. Todos estos términos podían confluír en adjetivos como 'vanguardista' y 'mesiánico'. En efecto, la política también era pensada como eso: la redención mesiánica de las injusticias por un redentor colectivo en cuyo cuerpo se unían lo mejor del pasado (unos pocos) con los miles de presentes".[...]*<sup>1</sup>

La práctica pastoral del MSTM no fue uniforme sino más bien laxa y se caracterizó por adoptar un perfil acorde a las particularidades de las distintas realidades donde insertó su trabajo. Es por ello que hubo curas tercermundistas en ambientes urbanos y rurales, en barrios obreros, en parroquias universitarias, en villas de emergencia, y en comunidades campesinas: curas obreros, curas villeros, asesores de organizaciones estudiantiles y sindicales, y animadores de movimientos campesinos como las Ligas Agrarias.

De todas estas experiencias, la de los curas villeros de la ciudad de Buenos Aires adquirió un cariz muy definido, a partir del crecimiento que experimentaron las villas de emergencia de esta metrópoli, después de 1955. También, porque estuvo más condicionada por las derivaciones de la situación política local y las experiencias asociativas de los nuevos habitantes de estos asentamientos precarios, provenientes mayoritariamente del Interior y de los países vecinos.

Como veremos, algunos curas villeros estuvieron inicialmente influidos por la experiencia de los curas obreros en Europa, planteándose ellos mismos el ejercicio del sacerdocio y el desempeño de alguna actividad en el mundo del trabajo. Sin embargo, priorizaron acentuar su presencia en las villas, convirtiendo las parroquias que allí levantaron, en centros de asistencia material y espiritual. Las demandas de los habitantes de las villas hacia los curas villeros fueron cada vez mayores, de manera tal que el ejercicio de los trabajos manuales por parte de éstos se realizó en un contexto diferente al que

se plantearon como objetivo primero, no ya en las fábricas junto a los trabajadores sino levantando casas, capillas, escuelas y dispensarios en las villas. Y sobre todo, interactuando con los vecinos y las autoridades estatales, reactivando la práctica fomentista, otrora ejercida en la ciudad de las primeras décadas del siglo XX por otros actores que también pugnaban por la inclusión y el ascenso social.

Entre 1955 y 1976, la Villa 31 y las demás villas de emergencia de la ciudad de Buenos Aires, se constituyeron en uno de los focos de atención de las políticas públicas. La represión y el asistencialismo se combinaron alternadamente por parte de los distintos gobiernos de turno que actuaron sobre un telón de fondo donde sobrevolaba el recurso de la erradicación definitiva de este tipo de asentamientos.

Por su parte, los habitantes de las villas comenzaron a generar iniciativas de organización y que podrían ser vistas como un "nuevo fomentismo", en la medida en que sus fines apuntaban a la obtención de mejoras materiales y a dialogar con la esfera estatal.<sup>2</sup>

Los pobladores de las villas adhirieron con fuerza al imaginario del "mundo feliz" que el peronismo había expandido, principalmente a través de la figura de Eva Perón, entre los desposeídos. De ahí, que la llegada a la gran urbe estuviera impregnada de la ilusión del ascenso social y de que el paso por las villas de emergencia fuera percibido por ellos como apenas el de un tiempo transitorio.

Hacia fines de los '60 y comienzos de los '70, irrumpieron en este escenario, nuevos actores, que aunque procedieran del campo político y o del campo religioso, estaban imbuidos de un mismo imaginario y de la convicción de que los pobres también podían ser los artífices de un mundo nuevo y liberador de todas las opresiones.

Militantes de izquierda (partidos socialista y comunista) y curas villeros estimularon la organización de los habitantes de las villas aunque no

---

<sup>1</sup> Sarlo, Beatriz. "Cuando la política era joven." En: *Punto de Vista* n° 58 (1997), p 19.

<sup>2</sup> Utilizo el concepto de "nuevo fomentismo" propuesto por Luciano de Privitello y Luis Alberto Romero para caracterizar la experiencia organizativa de los curas villeros y los habitantes de la Villa 31 en la etapa consignada. Así pensado, el proceso de movilización villera se inscribe también en una historia más general del fomentismo asociado a la noción de construcción de la ciudadanía. Véase: Privitello, Luciano de - Romero, Luis Alberto. "Organización de la sociedad

desplazaron a los dirigentes naturales que éstos ya poseían. Aún así, hasta antes de 1970, la politización en las villas porteñas era escasa.

Fue la efervescencia post-Cordobazo y el auge de la movilización juvenil enmarcada en torno al dispositivo de la "Tendencia" y el regreso de Perón, la que creó el sustrato necesario para que aquéllas se convirtieran en el epicentro de una militancia política y religiosa de fronteras difusas.

La confluencia de los pobladores de las villas, con los curas villeros pertenecientes a la corriente tercermundista y los jóvenes peronistas, dio lugar a una experiencia inédita de movilización social y política que tuvo su cenit hacia 1973.

El objetivo de este capítulo es analizar las relaciones que se establecieron entre el campo de la militancia religiosa y el campo de la militancia política y que se expresaron a través de una compleja red articulada en torno a la actuación del MSTM, en las villas de la ciudad de Buenos Aires. Nos proponemos explicar las condiciones que hicieron posible la confluencia del discurso y las prácticas religiosas de los curas villeros adheridos al MSTM y las de la Juventud Peronista vinculada a la agrupación Montoneros y cuál fue el resultado de esta síntesis a través del Movimiento Villero Peronista (MVP).

Nos atrevemos a anticipar que el trabajo que los curas tercermundistas desarrollaron en las villas porteñas fue el eje potenciador de la radicalización social y política que asumieron las reivindicaciones de los habitantes de las villas. Por otra parte, los curas villeros fueron la bisagra que unió a los villeros con los sectores juveniles del peronismo, sobre los cuales los clérigos tercermundistas también tuvieron un gran ascendente penetrado de tensiones.

La apelación a muchos elementos de la religiosidad popular de los villeros se evidenció en la resignificación que el discurso y las prácticas religiosas asumieron en el tono profético y liberacionista de los curas villeros.

¿Discurso religioso devenido de panfleto político? ¿Militancia política teñida de prédica cristiana? Curas tercermundistas, militantes del peronismo revolucionario e integrantes del MVP se articularon en una trama de encuentros y conflictos donde el imaginario del cristianismo liberacionista se combinó

explosivamente con el del peronismo de izquierda mediado por el nacionalismo.

Dar respuesta a algunos de estos interrogantes es el segundo de nuestros propósitos.

### **1. Las villas miseria de la Capital Federal: la formación de la Villa de Retiro y la procedencia de sus habitantes**

Aunque los contrastes entre “modernidad” y miseria estuvieron presentes desde la etapa de la gran transformación social de la ciudad de Buenos Aires acaecida desde 1880, éstos se hicieron más notorios después de la crisis de 1930.<sup>3</sup> Al igual que otras ciudades latinoamericanas, la capital de la Argentina fue receptora de grandes contingentes de migrantes provenientes de zonas rurales con expectativas de mejorar sus condiciones de vida. La pobreza rural dio paso en muchos de estos casos a la miseria urbana en la medida que el mercado laboral y la infraestructura estatal no estaban en condiciones de absorber la totalidad de los recién llegados.

El caudal migratorio hacia las grandes ciudades se acentuó después de dicha crisis y se profundizó explosivamente una década más tarde, en paralelo al desarrollo del modelo de sustitución de importaciones, alterando cuantitativa y cualitativamente la composición social de éstas. Entre 1937 y 1947 llegaron al Gran Buenos Aires y a la Capital Federal unos 750.000 migrantes internos.<sup>4</sup>

Las primeras referencias importantes a la existencia de villas de emergencia o *villas miseria* en la ciudad de Buenos Aires datan de 1931 cuando el Estado concedió unos galpones vacíos a un grupo de inmigrantes

<sup>3</sup> Para el estudio del proceso de modernización y sus derivaciones sociales en la ciudad de Buenos Aires es de vital importancia conocer el aporte de Liernur, Jorge - Silvestri, Graciela. *El umbral de la metrópoli. Transformaciones técnicas y cultura en la modernización de Buenos Aires (1870-1930)*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 2003.

<sup>4</sup> A medida que aumentaba el ritmo de crecimiento industrial el promedio de inmigración anual subió de 70.000 entre 1937 y 1947 a 117.000 entre 1943 y 1947. Asimismo, la población de la ciudad de Buenos Aires trepó de 1,5 millones en 1914 a 3,4 millones en 1935 y a 4,7 millones en 1947. La mayoría de los migrantes se instaló en suburbios obreros de la capital como Avellaneda, San Martín y Lanús.

Datos extraídos de: Auyero, Javier - Hobert, Rodrigo: “¿Y esto es Buenos Aires? Los contrastes del proceso de urbanización”, en: James, Daniel (dir). *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*. Nueva Historia Argentina. Tomo 9. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 2003, pp. 213-244.

polacos en la zona de Puerto Nuevo.<sup>5</sup> Dos años después -en plena depresión económica- se formó "Villa Desocupación", y casi inmediatamente "Villa Esperanza", donde los cronistas de la época detectaron también las primeras ollas populares.

Sin embargo, fue a fines de la década del '40 cuando se aceleró el surgimiento de nuevos barrios marginales tales como el "Barrio Inmigrantes", en Retiro, siendo sus habitantes mayoritariamente de origen italiano y el "Barrio Saldías", apenas unas cuadras más al norte, constituido con el apoyo del sindicato ferroviario de La Fraternidad. Para la misma época se conformaron el "Barrio Lacarra" en la zona que se conocía como el Bañado de Flores (Parque Almirante Brown) y la Villa del Bajo Belgrano.

Según Horacio Torres, fue en el período comprendido entre las décadas de 1940 y 1950 en que se asistió al surgimiento y consolidación de las villas de emergencia como una parte constitutiva de la geografía urbana de la Argentina. Sus pobladores eran principalmente trabajadores temporarios y precarios que al quedar fuera de los "mecanismos del mercado residencial" ocuparon terrenos fiscales en las zonas aledañas a las cuencas inundables de los ríos Matanza, Riachuelo y Reconquista.<sup>6</sup>

Las viviendas de las *villas miseria* se caracterizaron, desde sus orígenes, por el uso de materiales también precarios como latas, cartón, chapas, maderas, tela, plásticos, etc., y por la forma irregular en que ocupaban el espacio urbano.<sup>7</sup>

Hacia 1955, se sumaban a las villas de Retiro, Lugano y Bajo Belgrano, una serie de nuevos asentamientos denominados popularmente como Villa Fátima, Villa Piolín, Villa Medio Caño, Villa Tachito y Villa 9 de Julio.

Según el censo realizado en 1956 por la recientemente creada Comisión Nacional de la Vivienda (CNV), existían en la ciudad de Buenos Aires 21 villas

<sup>5</sup> Un antecedente más antiguo en lo que hace a la presencia de viviendas precarias en la zona portuaria sobre territorios ganados al río a comienzos del siglo XX es mencionado por el historiador británico James Scobie. Ver: Scobie, James R. *Buenos Aires del centro a los barrios. 1870-1930*. Buenos Aires. Solar-Hachette, 1977.

<sup>6</sup> Citado por Auyero, Javier - Hobert, Rodrigo. Op. Cit, pp. 230-31.

<sup>7</sup> El fenómeno de la marginalidad urbana y el desarrollo de núcleos habitacionales precarios asociados a los sectores más pobres provenientes de medios rurales, es común a varias ciudades latinoamericanas desde la década de 1950. Se las conoce con distintas denominaciones en los diferentes países: *favelas*, en Brasil, *callampas* en Chile, *cantegrilles* en Uruguay.

habitadas por 33.920 personas.<sup>8</sup> Esta cifra se elevaba a 112.350 habitantes incluyendo las villas del Gran Buenos Aires, cantidad que representaba el casi 2% de la población.

Por su parte, vistas en conjunto, las décadas de 1960 y 1970 fueron años de expansión de las villas de emergencia en comparación con las dos décadas precedentes. En el Gran Buenos Aires, el porcentaje de habitantes de éstas se duplicó: del 5% de la población en 1960 a 11% y a 24 % en 1970. Hacia 1966 la cantidad de personas que habitaban en villas se elevó a 500.000.<sup>9</sup>

A mediados de la década del '60, el proceso de poblamiento de la Villa de Retiro se había completado al conformarse los barrios de "YPF", "Güemes", "Comunicaciones" y "Laprida" que convivían con los ya conformados de "Inmigrantes" y Saldías".

La importancia de la Villa de Retiro con respecto al resto de las villas de la ciudad se debió no sólo al hecho de ser una de más antiguas o al haber llegado a congregarse a 24.324 habitantes hacia 1976 (7% del total de la población villera), sino principalmente por haberse constituido en la mejor organizada de todas, cuando a comienzos de los años '70 sus habitantes fueron grandes protagonistas de la movilización política que se gestó en torno al regreso del general Perón, razones ambas que coadyuvaron a que el Estado contemplara sus demandas.

El conflicto casi permanente entre el Estado y sus pobladores por la ejecución de sucesivos planes de erradicación se vio incentivado por el alto valor inmobiliario de los terrenos ocupados por los villeros, cercanos al Barrio Norte y la Recoleta, así como por la proyección de obras tales como autopistas y la reestructuración de la zona de Retiro; también por la cercanía a los lugares de trabajo como el puerto y el ferrocarril, sin duda influyentes en su poblamiento originario y la febril actividad de comisiones vecinales potenciadas por la presencia de militantes externos provenientes sobre todo de la Iglesia Católica y de los partidos políticos.

---

<sup>8</sup> *Plan de Emergencia. Comisión Nacional de la Vivienda. Informe elevado al Poder Ejecutivo Nacional en abril de 1959.*

<sup>9</sup> Auyero, Javier - Hobert, Rodrigo. Op. cit. p. 231.

En lo concerniente al origen de sus habitantes, aunque inicialmente se establecieron pobladores italianos, (de ahí el nombre de “Barrio de Inmigrantes”), progresivamente la villa fue creciendo con la llegada de migrantes oriundos de las provincias del Interior, como consecuencia del proceso de industrialización y la posterior crisis de las economías regionales. Más tarde, fue el turno de los inmigrantes de los países limítrofes, principalmente de Bolivia y Paraguay.

Orlando Vargas, un ex habitante de la Villa de Retiro y del MVP relata su llegada al lugar:

*[...] "Yo nací en Bolivia pero vine de chico a la Argentina junto a mis padres y mis hermanos. Mis viejos vivieron un tiempo en Mendoza, otro tiempo en San Isidro y después fueron a Retiro. Yo a la villa habré llegado en el '62 al barrio de YPF. Recuerdo que había muchos obreros portuarios, muy sindicalizados y combativos que fueron los que protagonizaron una de las huelgas más largas contra Onganía." [...]*<sup>10</sup>

Por su parte, Fátima Cabrera, una militante católica y también ex habitante de la Villa de Retiro y militante del MVP recuerda:

*[...] "Yo vine desde Tucumán a los 8 años más o menos y de Tucumán ya recuerdo cierta cercanía a la Iglesia. Mi papá trabajaba en el ingenio Santa Ana, un ingenio muy grande al sur de Tucumán, un lugar muy lindo hasta por la misma naturaleza, pero además era un lugar donde en el caso nuestro, las familias vivían del trabajo en el ingenio, las escuelas estaban cerca, o sea, todo era alrededor del ingenio [en 1965 se produce una huelga muy grande en el ingenio y su padre es despedido. Su madre toma la decisión de venir a Buenos Aires junto con sus 5 hijos]. Para mí fue un impacto fuerte el llegar a Retiro, mi abuela estaba viviendo en la villa. Fue una cosa inmensa de ver la pobreza que a pesar de mi edad me impactó mucho en ese momento, de ver una vida totalmente diferente a la que yo conocía hasta ese entonces". [...]*<sup>11</sup>

Desde el punto de vista del perfil ocupacional de los pobladores de Retiro, puede decirse que las actividades predominantes fueron las del sector

<sup>10</sup> Entrevista a Orlando Vargas realizada por la Claudia Touris el 6 de agosto de 2004, en la ciudad de Buenos Aires.

<sup>11</sup> Entrevista a Fátima Cabrera realizada por Claudia Touris el 17 de julio de 2004, en la ciudad de Buenos Aires.



de la construcción y del sector portuario, por el lado de los varones, así como, los trabajos de servicio doméstico entre las mujeres.

Otros testimonios de habitantes que se establecieron en otras villas de Buenos Aires refuerzan la idea de que por tradición familiar o iniciativa propia casi todos traían alguna experiencia de participación a nivel sindical, eclesial o incluso de pequeñas iniciativas para promover la obtención de servicios y cubrir necesidades no satisfechas en sus barrios. Al respecto podemos citar el caso de Juan Cymes, habitante de la Villa 15 (Las Antenas-Mataderos) quien había nacido en un conventillo de Mataderos y desde adolescente se había convertido en un líder allí, pasando luego a promover iniciativas barriales ligadas a clubes de tango, charlas y espacios radiales. Posteriormente, ya como trabajador metalúrgico de la fábrica Camea -en los tiempos de Frondizi- se acercó a la Villa Cildáñez ante la solicitud de un compañero de trabajo que allí vivía con el objeto de conformar una comisión vecinal para defenderse de los atropellos policiales que sufrían a diario.

También el ejemplo de Magtara Feres, migrante correntina que llegó con su marido al Barrio Rivadavia cerca del complejo ubicado entre las calles Cobo y Curapaligüe, en 1960, comenzó a actuar como catequista mientras su marido ex maestro -que por motivos de salud había perdido su trabajo en las escuelas- alfabetizaba a niños y a adultos. Al mismo tiempo que participaba en la Iglesia Magtara integró la comisión vecinal del barrio que inauguró la primera plaza con mástil en el lugar.<sup>12</sup>

Estos ejemplos no son menores a la hora de comprender que estos lugares contaban con la presencia de líderes con capacidades letradas y una experiencia no desdeñable a nivel asociativo, político o sindical. Estos saberes favorecerían unos años más tarde la cristalización de prácticas más sistemáticamente orientadas a generar un espacio político en el cual sus demandas cobraron mucha fuerza al punto de ser consideradas "levadura revolucionaria" que debía integrarse a un proyecto de transformación mayor o que debía anularse por completo.

---

<sup>12</sup> Ver: Blaustein, Eduardo. *Prohibido vivir aquí. Una historia de los planes de erradicación de villas de la última dictadura*. Buenos Aires. Comisión Municipal de la Vivienda, 2001.

## 2. Actores en disputa. Las villas miseria de la ciudad de Buenos Aires entre 1955 y 1966

A grandes rasgos, pueden distinguirse, en la primera mitad del siglo XX, tres grandes etapas con relación al tipo de urbanización y viviendas predominantes. El período de entreguerras se caracterizó, por una primera urbanización intensa cuyo rasgo más típico fue la construcción de la "casa propia" (núcleo habitacional unifamiliar). El segundo momento de urbanización importante, correspondió al gobierno peronista (1946-1955) caracterizado por los grandes núcleos habitacionales construidos por el Estado y financiado por una expansiva política de créditos hipotecarios. Y el tercer momento, posterior a 1955, se diferencia notablemente de los anteriores por la aparición explosiva de asentamientos precarios en la ciudad de Buenos Aires y fundamentalmente en el conurbano bonaerense. Aunque fue similar al movimiento anterior tuvo como nuevo rasgo la ocupación ilegal de terrenos fiscales o no ocupados por ser poco aptos como lugar de residencia y el hecho de que las casas fueran concebidas como transitorias.

En efecto, si bien durante la bonanza del gobierno peronista se constituyeron núcleos habitacionales precarios, lo notorio fue que desde la perspectiva de los sujetos que se habían visto obligados a establecerse en dichos lugares su permanencia allí era considerada de carácter transitorio pues eran parte de la clase trabajadora y tenían expectativas de alcanzar los beneficios que les permitieran adquirir su propia vivienda como muchos de sus pares.<sup>13</sup>

Al mismo tiempo, desde la perspectiva estatal, se impulsó una conocida política orientada a la construcción de viviendas destinadas a los sectores populares en el marco de un ambicioso programa de promoción social que desde distintas instituciones satisfacía las demandas de las clases medias, del ascendente proletariado industrial e incluso de aquellos sectores que no habían sido alcanzados por el brazo generoso del Estado benefactor peronista como

---

<sup>13</sup> [...] "Si bien la vida en las villas era ardua, ésta era percibida como transitoria. Sea por la creencia bastante generalizada en la construcción de nuevos departamentos por parte del gobierno peronista, o porque los villeros se autopercibían como parte de un proceso general de movilidad ascendente, los habitantes de la villa pensaban que iban a 'dejar la villa'." [...]  
Auyero, Javier - Hobert, Rodrigo. Op. cit. p.238.

niños, ancianos y mujeres desamparadas, de los que se hizo cargo la Fundación Eva Perón.<sup>14</sup>

La hiperurbanización registrada durante la década de gobierno justicialista provocó que gran cantidad de migrantes de las provincias llegados a la ciudad y el conurbano se establecieran de manera ilegal en tierras públicas y privadas. Un ejemplo de esta situación quedó plasmado como una de las primeras referencias a este nuevo fenómeno urbano en la película *Detrás de un largo muro*, dirigida por Lucas Demare, en 1957, y que fuera filmada un año antes en Villa Jardín (Lanús). La acción transcurre a fines de los años '40, durante el gobierno del general Perón y los protagonistas son migrantes internos pobres provenientes del campo. Expectantes e ilusionados de la suerte que le depararía el nuevo destino, quedan atrapados entre la angustia y la desesperación que les provoca acostumbrarse a la miseria que irradia el ambiente de la villa y el sueño de que dicho sacrificio duraría poco tiempo hasta poder acceder a las casas prometidas por el gobierno.

Desde un registro literario, Bernardo Verbitsky reflejó en su novela *Villa miseria también es América*, una crónica detallada del proceso de conformación de las villas de emergencia de las grandes ciudades, con especial referencia a Buenos Aires. Situada la acción a mediados de los años '50, los personajes protagónicos, habitantes de la "villa", son de origen provinciano (santiagueños, santafecinos, tucumanos, entrerrianos) y paraguayos. Todos ellos son expulsados de su lugar de origen por la pobreza, el desempleo, la injusticia o razones políticas. La gran ciudad es descrita como un monstruo que devora y humilla con la miseria a los más humildes, quienes se ven obligados al doble empleo y a la jornada laboral de 15 hs o más. La solidaridad entre los villeros parece ser el único paliativo para

---

<sup>14</sup> Acerca de la movilidad social y los alcances del estado benefactor durante el gobierno peronista ver: Torre, Juan Carlos – Pastoriza, Elisa. "La democratización del bienestar", en: Torre, Juan Carlos (dir). *Los años peronistas (1943-1955)*. Nueva Historia Argentina. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, Tomo VIII, 2002, pp. 257-312.

Sobre las políticas de vivienda durante el peronismo pueden consultarse los trabajos de Ballent, Anahí. *Las huellas de la política. Vivienda, ciudad, peronismo en Buenos Aires. 1943-1955*. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes (UNQ)-Prometeo, 2005 y Aboy, Rosa. *Viviendas para el pueblo. Espacio urbano y sociabilidad en el barrio Los Perales. 1946-1955*. Buenos Aires. San Andrés-Fondo de Cultura Económica (FCE), 2005.

defenderse de este escenario cotidiano penoso y de la indiferencia y el rechazo social más despiadados.<sup>15</sup>

En la medida en que los habitantes de las villas no fueran concebidos desde la esfera estatal como un grupo social con una identidad propia y diferenciada, no existieron en la Villa de Retiro (como en ninguna otra de la ciudad) iniciativas importantes de organización vecinal, así como tampoco acudieron a dicho ámbito representantes de organismos o instituciones externas tales como partidos políticos, iglesias, entidades gubernamentales, etc.

El “problema” de las villas se fue convirtiendo en una preocupación de las autoridades estatales y también de las ciencias sociales que desde fines de los años '50 y mediados de los '60 estaban muy referenciadas en el paradigma de la modernización. La dimensión cultural del fenómeno implicaba hacer frente a dos cuestiones interrelacionadas. Por una lado, el hecho de que habitar en las villas no fuera admitido ni por las autoridades ni por los vecinos ya instalados y con otros códigos culturales como algo propio de la geografía urbana. Por otro, la derivación casi natural de esta mirada llevó a ver a los villeros como “intrusos” asociados a la mala vida y a ser portadores de hábitos de indolencia. La discriminación hacia los habitantes de las villas fue frecuente en las clases medias urbanas, donde había resistencia a integrar a nuevos grupos que presionaban para ser incluidos en la trama urbana y social.

Javier Auyero y Rodrigo Hobert afirman que:

*[...] “Difícilmente se pueda dar con una configuración urbana que haya sido, y aún sea, depositaria de tantas, la mayoría veces negativas, representaciones. De tantas esperanzas en el pasado y tantos miedos en el presente. Las villas fueron retratadas como el ejemplo acabado del fracaso del populismo peronista en los últimos años de la década del '50, como suerte de laboratorios para los sueños modernizadores en la década del '60, como cunas de la revolución en la década del '70, como obstáculos para el progreso y como germinadores de subversivos durante la última*

<sup>15</sup> [...] “El recuerdo terrible de Villa Basura, deliberadamente incendiada para expulsar con el fuego a su indefenso vecindario, era el terror siempre agazapado en el corazón de los pobladores de Villa Miseria. La noticia de aquella operación ganada por la crueldad, no publicada por diario alguno, corrió no obstante como un buscapiés maligno. Y todos los barrios de las latas, que forman costras en la piel del Gran Buenos Aires, supieron desde entonces que en cualquier momento podían ser corridos de sus casuchas como ratas.” [...]

Verbitsky, Bernardo. *Villa miseria también es América*. Buenos Aires. Editorial de la Universidad de Buenos Aires (EUDEBA), 1966, p. 9.

*dictadura militar, y como lugares de inmoralidad, crimen y ausencia de ley en la Argentina contemporánea* [...] <sup>16</sup>

Aspirantes, en cambio, a ser partícipes de las políticas distribucionistas del Estado benefactor asociado a la etapa peronista, muchos de los trabajadores que vivían en las villas tenían ya entonces una ideología política definida.

Armando Rivero un ex habitante de la Villa del Bajo Belgrano y ex integrante del Movimiento Villero Peronista, se refiere a la militancia peronista de su padre y a la impronta que esta "herencia" tuvo en su propia adscripción política:

*[...] "Mi viejo estuvo preso en 1955 y 1956 en Jujuy, era un sindicalista provincial y da el golpe Aramburu y muchos peronistas en las provincias sufrieron cárcel y persecución. Mi viejo estuvo preso y era muy difícil mantener el trabajo, porque siempre estaba castigado y lo mandaban al medio de los montes vírgenes a hacer trabajos. Fue entonces, que decidimos venir a Buenos Aires y después de haber vivido como clase media con todos los derechos hasta el '55, empezamos a vivir como parias dentro del propio país. Nos dio el cuero para llegar hasta la Villa del Bajo Belgrano y ahí nos quedamos un par de años hasta que mi viejo consigue trabajo de vuelta como técnico vial (especializado en movimiento de suelos) pero yo me quedé ahí en la villa con la impronta siempre peronista. Cuando éramos pibes no sabíamos por qué no se podía cantar lo que cantábamos antes, ni nombrar a Perón, vos sabías que algo pasaba pero no sabías qué." [...]* <sup>17</sup>

Esto explicaría, según este testimonio que tras el derrocamiento de Perón [...] "estaba muy activa la resistencia peronista y buscaban [los gobiernos] que no se metan compañeros a organizarnos." [...] <sup>18</sup>

La "Revolución Libertadora" va a significar el inicio de una nueva política estatal respecto de la población villera, cuya existencia comenzó a ser vista como otra de las consecuencias derivadas de la demagogia peronista y también como un "problema" social. En 1956, tomando en cuenta algunas de las recomendaciones de la Primera Reunión Técnica Interamericana de Vivienda y Planeamiento de la OEA realizada en Colombia, se creó la Comisión Nacional de la Vivienda (CNV):

<sup>16</sup> Auyero, Javier - Hobert, Rodrigo. Op. Cit p. 233.

<sup>17</sup> Entrevista a Armando Rivero realizada por Claudia Touris el 21 de julio de 2004.

[...] *"La Comisión Nacional de la Vivienda elabora un plan de emergencia para solucionar el problema habitacional de la población villera del país. En él se contempla la erradicación de las villas, trasladando a sus habitantes a viviendas que serían construidas en otros sitios. Se plantea que el problema principal no es la casa sino las características de sus moradores, por lo cual es necesario la readaptación de ellos, la educación sistemática de individuos y de familias y el fomento de la organización y el desarrollo de la comunidad."* [...] <sup>19</sup>

Particularmente, la Villa de Retiro no fue afectada por el plan de erradicación aunque sí recibió la visita de asistentes sociales y de otros agentes gubernamentales que al mismo tiempo que aspiraban a difundir los hábitos propios de la clase media en reemplazo de todo vestigio de la "cultura de la pobreza" desplegaban una pedagogía de reeducación ciudadana que apuntaba a la desperonización.

Es en este período que las villas empezaron a suscitar entonces el interés de "los de afuera" ya que junto con la presencia estatal se tornó visible la llegada de otros agentes externos tales como estudiantes universitarios, militantes políticos, sacerdotes católicos, pastores protestantes, mujeres abocadas a trabajos de caridad y otros.

El ingreso en las villas de estos actores incidió directamente en la constitución de la primera organización que buscó actuar como articuladora de las comisiones vecinales y las dependencias estatales relacionadas con la cuestión habitacional y social. Fue así, que surgió en 1958, la Federación de Barrios y Villas de Emergencia integrada por miembros del Partido Comunista (de la Unión de Mujeres Argentina, en primer término) como de peronistas encolumnados al movimiento de la Resistencia. En Retiro, se destacaron los trabajadores portuarios, cuyo sindicato estaba intervenido:

[...] *"La única militancia que estaba en la superficie hasta el '66 era el PC, que siempre quiso entrar y nosotros no lo dejábamos. Aunque yo sólo tenía 15 años no los quería, era como una especie de resistencia inorgánica muy grande a los del PC [...] Ellos eran personas ajenas a la villa, pero tenían algunos punteros ahí en la villa [...] Había charlas con pibes que venían de la Facultad pero no había confianza, nosotros éramos muy desconfiados por naturaleza, no era gente nuestra... y éramos los más activos dentro de la villa, los que defendíamos al 'bueno', éramos una especie de autocontrol ahí en la villa pero todavía muy inorgánico, éramos*

<sup>18</sup> Entrevista a Armando Rivero.

<sup>19</sup> Pastrana, Ernesto. "Historia de una villa de la ciudad de Buenos Aires (1948-1973)", en: *Revista Interamericana de Planificación*. N° 54. Volumen XIV. México. Junio de 1980.

*más bien hostiles a todos los que venían de afuera pero teníamos mucha solidaridad entre nosotros, compartíamos hasta la pobreza.” [...]”<sup>20</sup>*

Aunque probablemente en el caso de este entrevistado la resistencia hacia la gente del PC pudiera explicarse por la influencia de una herencia ideológica paterna muy identificada con el peronismo, consideramos que hay que tener en cuenta también otros factores. Por un lado, la hostilidad de los pobladores de las villas hacia “los de afuera” era casi una constante en los inicios de cualquier actividad que se emprendiera allí, aún con fines de ayuda y promoción social. Desde la perspectiva de aquéllos, no importaba si se trataba de agentes estatales o provenientes de otros espacios como los partidos políticos y la Iglesia católica. Una actitud defensiva y ambivalente los relacionaba con los “otros” que venían de aquel mundo del que se aspiraba a formar parte, pero que mayoritariamente los discriminaba y estigmatizaba. Por otro lado, se trataba de espacios donde las fronteras entre la ley y el delito eran más laxas, de allí que pudieran existir casos como el que relata nuestro entrevistado en que parte de la rebeldía juvenil se canalizara contra los extraños que se atrevían a entrar allí y se ejerciera al mejor estilo Robin Hood a favor los pares más débiles. Creemos que estos elementos de una autoconciencia de segregación y un sentimiento latente de justicia reparadora permitieron más tarde que muchos de estos jóvenes se sintieran mejor interpelados por el tipo de propuestas que la Juventud Peronista lanzaría en dicho espacio.

Sin embargo, a pesar de que en ciertas instancias pudieran existir esta clase de resistencias o tensiones con los militantes del PC, otros testimonios de simpatizantes peronistas que actuaron en la Villa de Retiro relativizan esta primera visión y ponen el acento en las iniciativas compartidas entre los vecinos, los militantes del PC e incluso los clérigos hacia comienzos de los años '60:

*[...] “las condiciones de vida [en Retiro] eran muy precarias, el agua no estaba en las casas, estaba en las esquinas, no había luz eléctrica, por eso se producían accidentes muy seguidos por las velas o por las lámparas y eran incendios terribles, donde a veces se producían muertes. Por eso la gente siempre buscaba organizarse. Fue muy importante la organización*

---

<sup>20</sup> Entrevista a Armando Rivero.

*de las comisiones de los barrios y especialmente gente que yo creo tenía una gran experiencia organizativa, por ejemplo el caso de una persona que yo conocí, compartí la última etapa de su vida, que fue José Valenzuela [militante del PC]. Él fue presidente 15 años del Barrio Comunicaciones, pero era una persona que ya había tenido una trayectoria como trabajador, de haber estado preso, y de haber estado en luchas de los trabajadores. Aunque era tucumano y la mayoría de la gente del barrio eran boliviana había logrado una comunicación muy grande, la gente lo respetaba muchísimo y lograba convocatoria. La gente primero se comunicaba por lo reivindicativo, por si había que hacer un pasillo, cómo se conseguía que hubiera una canilla más... o cuando había un incendio había que hacer desde una olla popular hasta ver cómo la gente preparaba las carpas." [...]*<sup>21</sup>

Iniciativas similares de organización barrial por parte de los villeros existieron también en villas del Gran Buenos Aires como la Unión vecinal de Villa Jardín, que se formó para tratar el "tema de la tierra". Como resultado de ésta, los villeros no sólo impidieron el desalojo sino que consolidaron la primera organización barrial importante.<sup>22</sup>

El sacerdote Carlos Mugica, primer representante importante de la Iglesia católica en enfocar su labor pastoral en la Villa de Retiro, era a su vez, uno de los artífices del diálogo entre marxistas y cristianos en los ámbitos universitarios. De tal manera que pese a la sorpresa de unos cuantos, comenzó a trabajar conjuntamente en la capilla Cristo Obrero por él fundada con cuadros provistos por el PC que ya tenían presencia en el lugar:

*[...] "Del lado de Mugica estaba Roberto Guevara, el hermano del Che, Héctor Sobel -uno de los primeros que chupan- ambos profesionales del PC, que atendían casos laborales, problemas de divorcios y eran los que estaban allí fogueando la cosa junto con Mugica y con la comisión vecinal de Pepe Valenzuela, otro buen cuadro del PC. Porque cuadros organizados que vinieran del peronismo todavía no había. Recién después del '69, '70 empieza a hablarse de peronismo en la villa." [...]*<sup>23</sup>

Cabe preguntarse si la apertura demostrada por Mugica y el respeto del que gozaban algunos dirigentes vecinales como el aludido José Valenzuela ayudaron a vencer los resquemores de los más desconfiados y también a estimular el compromiso participativo de los que hasta ese momento habían

<sup>21</sup> Entrevista a Fátima Cabrera.

<sup>22</sup> Auyero, Javier - Hobert, Rodrigo. Op. Cit., p. 240.

<sup>23</sup> Entrevista al padre José Meisegeier (s.j.) que trabajaba en uno de los barrios de Retiro junto a Mugica y que también integró el grupo de curas villeros de la Capital y formó parte del MSTM.



permanecido presidentes de los asuntos comunitarios de los distintos barrios de la Villa 31.

### 3. Las respuestas organizativas villeras a los planes de erradicación

Durante los gobiernos de Frondizi y Guido también se impulsaron políticas erradicadoras. Aunque finalmente no se concretaron, suscitaron importantes respuestas de los villeros a través de la Federación de Barrios y Villas de Emergencia -reconocida por el gobierno municipal- y también por medio del Concejo Deliberante. Por vía de los partidos socialista, demócrata cristiano y comunista, se avanzó en la obtención de pequeñas mejoras vinculadas al abastecimiento de agua, luz y cloacas.

A la vez que las empresas y dependencias estatales pretendían recuperar las tierras de su propiedad ocupadas por los villeros se impulsaron proyectos de construcción de viviendas provisorias prefabricadas y de estructura metálica, abovedada, precaria y de dimensiones minúsculas conocidas como "medios caños". Ante esta amenaza, las comisiones vecinales recién gestadas en los barrios de Güemes, Comunicaciones e YPF fueron las más activas:

[...] *"Unidad Férrea y Resistir es nuestra consigna, nos quedamos aquí mismo, si no nos ofrecen viviendas decorosas, no aceptamos soluciones transitorias. Lo que hay que erradicar no son las villas sino la miseria."*  
[...]<sup>24</sup>

La presión ante los entes gubernamentales a través de las organizaciones mencionadas y la difusión de los problemas mediante los medios de comunicación surtieron su efecto también en logros tales como la pavimentación de las calles de entrada a la villa con vistas a posibilitar la llegada de los servicios de colectivos.

---

Reemplazó a Mugica en la capilla "Cristo Obrero", después de que aquél fuera asesinado en mayo de 1974 (realizada por Claudia Touris en junio de 2004).

<sup>24</sup> Citado por Pastrana, Ernesto. Op. Cit., p.131.

Evidentemente, estos logros que los villeros le arrancaban al Estado contribuían a legitimar la ocupación efectiva de los terrenos.<sup>25</sup> Hacia 1963, la población seguía en aumento. Para aquel entonces se estimaba que existían en la ciudad 33 nucleamientos de estas características, que congregaban a 42.462 personas (sin contar los 5.000 habitantes del albergue Warnes).<sup>26</sup>

El tema de las villas se iba instalando así en la agenda de prioridades de las distintas administraciones municipales, razón por la cual la Comisión Municipal de la Vivienda (CMV), que ya existía también desde 1956, fue incrementando sus funciones y tareas relacionadas con la situación de dichos lugares.

Durante la gestión de Arturo Illia se alternó la política erradicadora con el asistencialismo. Mejoró sensiblemente la relación del gobierno nacional con la Federación de Barrios y Villas de Emergencia, que a su vez se tornó más permeable a la negociación con los partidos políticos y la CGT. Sin embargo, la administración municipal se mantuvo en una línea más dura, más cercana a la idea erradicadora. Las comisiones vecinales "rebeldes" eran desconocidas mientras se alentaba la creación de otras más sumisas hacia la política oficial del distrito. Tales contradicciones evidenciaban la pugna entre las distintas facciones políticas del partido gobernante trasladadas al interior del aparato estatal.<sup>27</sup>

Pese a estos clivajes entre las jurisdicciones y organismos gubernamentales se obtuvieron beneficios mayores a los otorgados por el gobierno de Frondizi: se extendieron los servicios sanitarios, eléctricos, los senderos peatonales y se construyeron dos dispensarios médicos y una escuela pública.

---

<sup>25</sup> Hacia el fin de la presidencia de Frondizi el gobierno de la provincia de Buenos Aires sancionó la ley 65.526, en 1962, que detuvo la ofensiva de los propietarios sobre los terrenos ocupados por los pobladores de las villas, evitando la erradicación. Esta ley tuvo así un impacto directo sobre muchos de estos asentamientos. Tal fue el caso de Villa Jardín ya que dicha ley hizo posible que la residencia allí dejara de ser transitoria y las condiciones de vida mejoraran aceleradamente. Se rellenaron lagunas, se asfaltaron e iluminaron calles y se instalaron las primeras redes de agua.

Más datos sobre la evolución de Villa Jardín y sus iniciativas asociativas pueden consultarse en Auyero, Javier - Hobert, Rodrigo. Op. Cit.

<sup>26</sup> Blaustein, Eduardo. Op. Cit., p. 22.

<sup>27</sup> Ziccardi, Alicia. "Políticas de viviendas y movimientos urbanos. El caso de Buenos Aires (1963-1973)" Buenos Aires. Informe final de investigación publicada por el Centro de Estudios Urbanos y Regionales del Instituto Torcuato Di Tella. Enero de 1977.

En el contexto de la agitación sindical y del Plan de Lucha contra Illia, se generó entre el Estado y los villeros de Retiro un fuerte conflicto provocado por el anuncio de una licitación pública para construir una terminal de ómnibus de larga distancia en dicho predio. Una vez más fue el turno de la Federación de Villas, a la que se sumó un centro de madres que solicitó la intervención del presidente. Se buscó el apoyo de la CGT y del Sindicato Unido de Portuarios argentinos (SUPA); los cuales emitieron comunicados de solidaridad con los habitantes de la Villa de Retiro. Por otra parte, se estrecharon los lazos entre los villeros y los trabajadores portuarios con motivo de una prolongada huelga que afectó a aquéllos y se logró el objetivo de que el presidente suspendiera el proyectado desalojo.<sup>28</sup>

Uno de nuestros entrevistados explica qué tipo de relación y de identidad se fue conformando entre los habitantes de Retiro, que como él, eran trabajadores portuarios:

*[...] "Los más chicos íbamos a ganarnos unos mangos al puerto: 'chimbos' nos decían. Por la edad no teníamos documento de portuario ni nada de eso. Había mucha demanda de mano de obra. Había épocas en que entraban muchos barcos o que tenías que cargar muchos barcos y los trabajadores afiliados a portuarios no alcanzaban y entonces allí nos llamaban a nosotros. Hacíamos los trabajos más livianos, anotar en una libreta o carga y descarga pero no los trabajos más peligrosos. El puerto era un lugar muy particular, muy sindicalizado, había muchos que estuvieron presos y que por antecedentes penales no podían conseguir trabajo en ninguna fábrica, sí podían hacerlo en el puerto donde no se pedía nada. Después conocí a muchos españoles, vascos que habían participado en la guerra civil y tenían toda una experiencia y ahí se contaban historias, se transmitían experiencias. Si uno iba participando sindicalmente, después en el barrio se iba volcando eso en las comisiones de barrio." [...]*<sup>29</sup>

Evidentemente, los aprendizajes de experiencias de lucha y organización sindical en los ámbitos laborales donde trabajaban muchos de los vecinos de la Villa 31, como el portuario, reforzaron el envión que iban tomando las prácticas asociativas en sus respectivos barrios, al mismo tiempo que contribuyeron a la maduración de la conciencia de una identidad con una doble faz villera y trabajadora.

<sup>28</sup> Pastrana, Ernesto. Op. Cit., p.135.

<sup>29</sup> Entrevista a Orlando Vargas.

El derrocamiento de Illia significó la puesta en marcha de una "ofensiva modernizadora" por parte del general Juan Carlos Onganía, que en materia de política social y habitacional condujo al más ofensivo intento de erradicar todas las villas existentes en la Capital Federal y el conurbano.

En diciembre de 1967, se dictó la Ley Nacional 17.605, conocida como "Plan de "Erradicación de las Villas de Emergencia de la Capital Federal y el Gran Buenos Aires" (PEVE), que en vistas de las inundaciones que había provocado el desborde de los ríos Matanza y Reconquista proporcionaron el argumento que el gobierno estaba esperando para desalojar a los "intrusos" de las villas que ocupaban buena parte de la zona afectada por las crecidas.

Acorde al discurso eficientista y tecnocrático que caracterizó la primera etapa de la "Revolución Argentina", el plan se proponía dar vivienda a los 70.000 villeros de la ciudad y a los 210.000 del conurbano, lo cual suponía un total de 280.000 erradicaciones y realojamientos. Se buscaba una solución totalizante y definitiva al problema, para lo cual se puso en marcha un enorme despliegue de recursos financieros, materiales y humanos. En esta oportunidad, la responsabilidad mayor se depositó en manos del Ministerio de Bienestar Social más que en la CMV.

Las comisiones vecinales fueron absolutamente deslegitimadas, retirando el reconocimiento de la Federación de Barrios y Villas de Emergencia. Se desalentó y reprimió toda iniciativa organizativa orientada a defender las demandas de los villeros. El plan tenía como objetivo el congelamiento de la población, así como, la prohibición de ocupar las viviendas de los desalojados. Otra dimensión relevante del plan era la construcción de 8.000 viviendas transitorias en 17.000 Núcleos Habitacionales Transitorios (NHT). La concepción que sustentaba a los NHT era dotar a cada familia de un espacio de 13,3 m<sup>2</sup> donde los villeros bajo la supervisión de expertos en el tema serían "readaptados" para dejar atrás definitivamente sus hábitos, concebidos como contrarios de una cultura urbana y moderna:

*[...] "la erradicación consistía en sacar a la gente de sus viviendas mediante tratos muy violentos, los subían a los camiones del ejército, con aquellas pertenencias que alcanzaban a rescatar, los desinfectaban y todo aquello que no habían podido llevar era quemado y aplastado por las topadoras. La erradicación incluía la expulsión a sus países de origen a bolivianos, chilenos y paraguayos que habitaban las villas. Además los*

*contingentes no eran realojados con un 'sentido de comunidad' sino que se los trasladaba en forma dispersa sobre todo a los dirigentes villeros, y eran destinados a los NHT principalmente aquellas personas que eran consideradas inferiores: mujeres solas, alcohólicos, los más desplazados socialmente" [...]*<sup>30</sup>

A comienzos de 1968, el gobierno accedió a que se conformara una Junta de Delegados con representantes de los seis barrios de la Villa de Retiro con vistas a negociar las condiciones del plan de erradicación (PEVE). Sin embargo, los alcances del PEVE serían pobres con relación a los ambiciosos objetivos que se había propuesto.

La ofensiva del Estado "Burocrático-Autoritario" -según la denominación de Guillermo O' Donnell-, tuvo una primera fase "exitosa" que se plasmó a través de la política económica de Krieger Vasena y de la prohibición de toda forma de expresión disidente mediante la obturación de la política. Sin embargo, una combinación de factores como la represión de los sectores populares, la intervención a las universidades, la abierta censura del mundo de la cultura y una serie de acontecimientos derivados del contexto mundial y nacional precipitaron antes de lo previsto el final del *Onganiato*.

#### **4. La Villa 31 como epicentro de la militancia político-religiosa de los tempranos '70. Euforia, tensiones y derrota**

##### **4.1. Los curas villeros**

Un estallido popular producido en Córdoba en mayo de 1969, encendió la mecha de la recuperación de la iniciativa por parte de los sectores más castigados por la dictadura de Onganía: obreros, estudiantes, sectores medios urbanos y rurales, intelectuales y artistas. Los cambios políticos y culturales que acontecían en todo el mundo, la rebelión juvenil generalizada, el cuestionamiento a los patrones de autoridad tradicional que regían la sociedad burguesa, los debates en torno a la viabilidad de modelos socialistas, la

<sup>30</sup> Dávalos, Patricia - Jabbaz, Marcela - Molina, Estela. *Movimiento Villero y Estado (1966-1976)*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL). Biblioteca Política Argentina N° 178. 1987, p. 32.

emergencia de los países del Tercer Mundo, los aires de cambio que el CVII trajo a la Iglesia y al mundo católico en general, marcaron el tono epocal. Vastos sectores se sintieron portadores del *élan* que transformaría para siempre la historia del mundo. La Revolución era posible.

¿Cómo se vivió en el ámbito de las villas esta etapa de “efervescencia revolucionaria” que el Cordobazo abrió en la sociedad argentina? ¿De qué manera se transformaron y se politizaron las aspiraciones de sus habitantes? ¿Qué nuevos actores externos contribuyeron a sumar a los villeros dentro de la ola contestataria que se prolongaría hasta 1973? Uno de los actores fundamentales fue la Iglesia Católica, o más precisamente, un sector de sacerdotes: los curas villeros que formaban parte del MSTM, fundado a fines de 1967. Aunque las villas estuvieran ubicadas dentro de los límites jurisdiccionales de diferentes parroquias de la ciudad, en la práctica no existía casi relación entre los párrocos de éstas -que en promedio estaban a cargo de unos 15 mil o 20 mil fieles- y los habitantes de aquéllas. Los villeros no eran de acudir a las parroquias, por cerca que éstas estuvieran por una distancia más socio-cultural que geográfica:

*[...] “Lo más común era entonces, que de las Parroquias no se salía a las ‘villas’, ni de las ‘villas’ se iba a las Parroquias. Y en las ‘villas’, como después se fue descubriendo los que en ellas se metieron, existía una gran sensibilidad religiosa pero no se daban los factores eclesiales que la nutriesen y la canalizasen, de modo que en este terreno como en muchos otros, resultaban ‘marginados,’ es decir, fuera y extraños a la convivencia social.” [...]*<sup>31</sup>

La presencia sacerdotal en las villas había comenzado hacia 1965 cuando Carlos Mugica se hizo presente en la villa de Retiro mientras otro grupo inició su acción pastoral en la villa 20 de Lugano, en la de Villa Soldati, en el bajo Flores y en la Villa Dorrego cercana a Chacarita.

De todos ellos, fue sin duda la figura que se proyectó más allá de la Villa 31, por las múltiples actividades que este sacerdote desempeñaba en distintos ambientes sociales. De hecho, su primera relación con la Villa de Retiro comenzó en 1961, poco después de iniciar su trabajo en la Parroquia Nuestra Señora del Socorro, cuando fue requerido como capellán en el recién

inaugurado colegio "Paulina de Mallinckrodt", en el sector YPF de la Villa de Retiro. Fue a partir de allí que se fue gestando el conocimiento y la relación con los pobladores del lugar.

Asimismo, pocos años más tarde, en una conversación sostenida con integrantes de la JP, en 1973, Mugica recomendaba acercarse al universo de los pobres procurando no caer en un idealismo alejado de la realidad:

[...] *"Tampoco [agregaba] hay que decir 'voy a entrar en contacto con el sacrosanto mundo del proletariado' y, cuando me doy vuelta, me robaron la billetera. No es cuestión de 'chuparle las medias a los pobres', porque en un trabajador puede haber ya una mentalidad capitalista y egoísta. Por eso, yo creo que hoy tenemos que buscar el camino entre todos... Ahí entra en juego la humildad de saber ser cuestionado, de dejarnos cuestionar por los demás, y de cuestionar también nosotros a los demás".*  
[...]<sup>32</sup>

Además de celebrar misas, bautismos y casamientos, Mugica, empezó, los fines de semana a recorrer la Villa 31 para conocer los problemas de sus habitantes. Su apariencia sencilla (vestimenta *sport* con pantalones y zapatos gastados), su personalidad carismática y su lenguaje llano y directo lo fueron convirtiendo en un líder. Se acudía a pedirle ayuda para conseguir empleo, o medicamentos, para tramitar velatorios y entierros, para la resolución de conflictos entre los propios villeros por supuestas apropiaciones de parcelas. También intervenía frenando *razzias* y maltratos a los villeros por parte de las fuerzas policiales.

Sin embargo, lo más característico fue su capacidad para convocar colaboradores que lo asistieran con vistas a realizar un trabajo más sistemático y sostenido. Militantes de la JEC, de la JUC, profesionales de distintas disciplinas, empleados y amas de casa se sumaron a su proyecto, conformando un nutrido equipo de trabajo permanente en el lugar y al que pronto se incorporarían muchos militantes.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Equipo Pastoral de Villas de Emergencia de la Arquidiócesis de Buenos Aires. "Los Curas Villeros", en: *Revista de Sociedad y Religión*. Nº 6. 1988, p. 5.

<sup>32</sup> Conversación mantenida entre Carlos Mugica y militantes de la JP de Chivilcoy, provincia de Buenos Aires el 11 de octubre de 1973. Citado por: De Biase, Martín. *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del padre Mugica*. Buenos Aires. Ediciones de la Flor, 1998, p. 105.

<sup>33</sup> Entre aquellos colaboradores se destacaban los nombres de Fernando Galmarini, Ema Almirón y Lucía Cullen. Ver: De Biase, Martín. Op. Cit.

En septiembre de 1969, los curas villeros, recibieron la autorización oficial por parte del Arzobispo Coadjutor Monseñor Juan Carlos Aramburu de desarrollar una pastoral acorde a las necesidades de los más pobres y los más débiles según las recomendaciones que el CVII hacía en el decreto sobre los presbíteros. Se reconocía que existían zonas en la arquidiócesis que exigían un trabajo pastoral “especialmente adaptado”. Para ello, se elaboró un documento en el cual el Arzobispo convocó a la participación a algunos de los sacerdotes que ya actuaban en las villas para dar cabida a sus aspiraciones:

*[...] "Se parte de una inquietud: estar presente en el mundo trabajador y pobre, compartiendo su suerte, buscando intensificar la imagen de una Iglesia solidaria y accesible, que los comprende, que sufre con ellos y que desea e impulsa su promoción integral y verdaderamente humana. En una actitud de servicio y de pobreza compartida, estos sacerdotes tratarán de descubrir lo que ese pueblo que sufre dice al mundo de manera única y original, qué idea del hombre se forma a través de sus experiencias y privaciones y qué cualidades humanas adquieren para ellos mayor relieve. Todo ello plantea nuevas preguntas a las que se les ayudará a solucionar mediante la luz de nuestra fe en el Señor y la doctrina de la Iglesia [...]*  
*Se ha juzgado conveniente [...] crear una pequeña comunidad sacerdotal en la que los sacerdotes, mediante la coherencia de pobreza e integración a ese medio, podrán vivir del trabajo de sus manos y de lo que reciben espontáneamente de sus fieles. Este equipo será responsable de la acción pastoral a desarrollar en las villas de emergencia de nuestra Arquidiócesis, conforme a lo establecido [...]*  
*Tenderán siempre que sea posible a vivir en una comunidad sacerdotal, pobre pero decorosamente de tal manera que su morada a nadie resulte inaccesible, ni nadie, aún el más humilde, tenga nunca aprensión de frecuentarla." [...]*<sup>34</sup>

Era el nacimiento institucional del Equipo Pastoral de Villas, que estuvo integrado por siete sacerdotes: Héctor Botán, Jorge Vernazza, Carlos Mugica, Rodolfo Ricciardelli, Jorge Goñi, José María Mieseigeier (sj) y Manuel Pérez Villa.

El Arzobispado autorizó también que los sacerdotes pudieran “vivir del trabajo de sus manos” siempre y cuando la labor “no ministerial” no superara la media jornada. Recordemos al respecto que el CVII había reconocido que los presbíteros pudieran desarrollar también este tipo de labores que ya tenían cierta tradición en Europa, desde la década del '40 y sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, pero que en nuestro medio eran bastante novedosos

<sup>34</sup> Boletín Eclesiástico de Buenos Aires (BEABA), Septiembre de 1969.



ya que los ejemplos de curas obreros eran escasos. La mayoría eran extranjeros o bien sacerdotes locales que habían viajado a Europa y tenido algún paso por diócesis o lugares donde se llevaban a cabo líneas de pastoral orientadas hacia el mundo obrero.

Fue el papa Juan XXIII quien solicitó a los obispos franceses el envío de misioneros a América Latina. En ese contexto, el Consejo de la *Misión de Francia* envió a la Argentina, a fines de junio de 1962, al sacerdote Francisco "Paco" Huidobro, nacido en España pero que había vivido desde su infancia en el suelo galo. Se radicó en la Diócesis de Avellaneda dando inicio a una de las primeras experiencias de curas obreros en el ámbito local. Lo acompañaron los sacerdotes Pedro Burquette, Pedro Olhagaray y luego Luis Aldaís.<sup>35</sup>

Una orientación parecida desarrollaron los sacerdotes españoles provenientes de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCHSA). Varios de ellos estuvieron en el epicentro de los conflictos intraeclesiales que explicamos en el capítulo 3, siendo el caso más resonante el suscitado por el despido de "Paco" Huidobro de la fábrica Indupar en la que trabajaba y actuaba como delegado sindical.

La mayoría de los curas villeros trabajaron al comienzo en actividades manuales: en talleres mecánicos, carpintería, taller de herrajes, *services* de ascensores y verdulería. A medida que su trabajo específicamente religioso y de promoción social fue más intensivo, este propósito del trabajo manual asalariado debió ser abandonado, aunque persistió en lo que hacía a su participación en los trabajos comunitarios de los vecinos.<sup>36</sup>

Por su parte, la intención de vivir en comunidad sacerdotal sólo pudo cumplirse en aquellos casos en que eran al menos dos los sacerdotes afectados a un solo lugar. Más bien predominó la presencia solitaria pero muy articulada de los presbíteros con la vida de los pobladores de las villas, y las reuniones permanentes con sus pares del equipo de pastoral de villas con quienes también se compartían actividades de reflexión, recreación -que

<sup>35</sup> Ver Rougier, Stan. *Paco Huidobro. Un cura obrero entre nosotros*. Buenos Aires. Editorial Claretiana, 2001.

<sup>36</sup> Recuerda José Meisegeier (s.j.): [...] "Botán trabajaba en una herrería, Vernazza en una carpintería, Ricciardelli en una planta de ensamblaje de la General Motors, para hacer autos y camiones; Pérez Villa de barrendero municipal. Los que 'zafamos' de eso fuimos Mugica y yo porque enseñábamos en la Universidad del Salvador. Éramos un poco renuentes o las ovejas negras del grupo de los curas obreros y villeros" [...]

incluían a los fieles de sus respectivas capillas- y retiros espirituales conjuntos.<sup>37</sup>

Entre las primeras y más significativas intervenciones del MSTM, se destaca la producida el 20 de Diciembre de 1968, cuando unos 21 sacerdotes de la Capital y del Gran Buenos Aires hicieron una manifestación de protesta silenciosa frente a la Casa Rosada, con el propósito de entregar una carta, dirigida al presidente Onganía y firmada por 68 sacerdotes. El objetivo era rechazar el PEVE y lograr cierto impacto en la opinión pública.

En la carta se cuestionaba la política económica por su subordinación a los dictámenes de la banca internacional y se enumeraban casos de personas individuales argentinas y extranjeras sumidas en la pobreza más extrema. Se justificaba el éxodo rural hacia las ciudades y el crecimiento de las villas como la única alternativa para su subsistencia. Se denunciaban los procedimientos policiales violentos contra los habitantes de las villas, la política de división que la CMV realizaba entre éstos y los incendios deliberados para expulsar a los villeros de sus asentamientos y se exigía dejar sin efecto el PEVE. Asimismo, se explicitaba cuál era la posición asumida como sacerdotes ante esta situación:

*[...] "Sr. Presidente, la situación es dramática. Con Pablo VI le recordamos que no podemos aceptar una sociedad en la que los pobres son cada vez más pobres y los ricos cada vez más ricos. No aceptamos a su vez una solución en la que, los que habitualmente se sientan a la mesa del poder, tendrán más bienes sólo al pueblo caerán migajas. Nuestros Obispos en Medellín nos exigen estar al lado del que sufre la injusticia, aún a precio del sacrificio: la paciencia del pueblo tiene un límite y nos admiramos de la que hasta ahora han demostrado. No permita que se atropellen sus derechos más sagrados. No sea que hartos de sufrir apelen a medios extremos. Si ese momento llega, aún así estaremos junto a ellos" [...]*<sup>38</sup>

Otro documento de impacto mediático, y que comenzó a marcar un tono subido de cuestionamiento a la dictadura militar por parte del MSTM, fue el que repudiaba la iniciativa del general Onganía de consagrar el país al Inmaculado Corazón de María en un mensaje radio televisivo del 12 de noviembre de 1969.

---

Entrevista realizada por Claudia Touris en junio de 1995.

<sup>37</sup> Ver: "Los curas villeros". Op. Cit.

<sup>38</sup> "Carta entregada al Gral. Onganía sobre erradicación de villas", diciembre de 1968. En: Sacerdotes para el Tercer Mundo. *Crónica, documentos, reflexión*. Publicaciones del Movimiento. Buenos Aires, 1972 (3º edición), p. 67.

En la vigorosa repuesta que el MSTM elaboró al respecto, se advertía sobre la especificidad de los medios políticos para la resolución de los problemas urgentes que el país tenía por aquel entonces: [...] *“una política no se hace con milagros [...] De un político el pueblo espera otra cosa, no que se le diga que el país se hunde y que no queda otra salida que rezar”* [...] También se denunciaba la instrumentalización de los sentimientos religiosos del pueblo, y en particular del culto mariano, a favor de una política contraria a los intereses de un proyecto liberador de la dependencia en la que -decían- estaba sumergida la nación y el pueblo:

*[...] “Los argentinos venimos esperando que los conductores de turno de este país nos propongan objetivos inscriptos en nuestra conciencia nacional e histórica. Cuando en cambio de ello se nos habla retóricamente de la Virgen guardiana, de sus santuarios esparcidos por el Continente, de la Cruz que señorea las playas, de la Virgen generala de las armas, de los colores del manto de María que hacen juego con los colores de nuestra bandera entonces pensamos que se escamotea la responsabilidad de presentarnos un proyecto político nacional serio y que en cambio de eso se nos quiere refugiar en un pasado de ensueño o en símbolos religiosos que son –esto es lo peor- despojados de su exigencia y de su dureza. Pensamos que ni la Cruz, ni María son tópicos para hacer retórica, sino premisas de vida para sacar de ellas conclusiones hirientes”. [...]*<sup>39</sup>

El modelo corporativista basado en la alianza de la cruz y la espada, defendido por el general Onganía y los sectores de la alta jerarquía eclesiástica que lo avalaban (nucleados en torno al Cardenal Caggiano), resultó así impugnado desde dentro del mismo catolicismo y de un sector del clero para el cual el “mito de la “acción católica” se redefinía en la exaltación de la imagen de “Cristo Obrero” en vez de la de “Cristo Rey”, símbolo del catolicismo integrista.

Sin embargo, como intentaremos demostrar luego, los curas villeros elaboraron una modalidad en aquel entonces muy novedosa que buscaba conciliar la piedad popular hacia el culto mariano con las consignas políticas de los vecinos de las villas. Fue mediante la práctica de las peregrinaciones al santuario de Luján donde no estaría ausente cierta instrumentalización de la sensibilidad religiosa de los sectores populares y de la representación mariana.

<sup>39</sup> Bresci, Domingo (Comp., presentación y notas). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires. Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco. Centro Nazaret. 1994, pp. 90-91.

La “Virgen generala” y la “Virgen guardiana” daría paso a la “Virgen gaucha”, buscando producir una mayor identificación con el “pueblo pobre”.

Bajo la consigna “*Transformar las villas de emergencia en barrios obreros*”, el Equipo de Pastoral de Villas contraponía al PEVE la siguiente propuesta:

[...] “*Quienes tenemos la gracia de convivir con los villeros, debemos testimoniar la inmensa riqueza de valores humanos y cristianos que se da en la mayoría de ellos. Nada más injusto ni inexacto que la falsa imagen de indolencia y vicios con que ‘los del asfalto’ pretenden cubrir la triste realidad de las villas, para eludir su responsabilidad social respecto de las mismas. Por lo tanto reclamamos de los poderes públicos:*

*-Que, en lugar del ineficaz plan de erradicación, se plantee con realismo y eficacia, la construcción de viviendas obreras en los mismos terrenos de las villas, asignándose los fondos necesarios y utilizando, en parte, la mano de obra de los mismos interesados.*

*-Que se faciliten créditos para viviendas, realmente al alcance de los que ya, con grandes sacrificios, han adquirido un lote de terreno.*

*-Que, de inmediato, se derogue el artículo 4, sobre congelamiento de las villas.*

*-Que se preste eficaz apoyo a las iniciativas emprendidas por los interesados, en pro del mejoramiento de las villas, y por lo tanto que:*

*-Obras sanitarias multiplique los grifos: en plena Capital hay quienes tienen que caminar 500 metros para sacar agua y hacer colas de 20 y 30 personas ante los grifos.*

*-SEGBA dé pronto curso a las innumerables gestiones hechas y provea de inmediato las conexiones y suficiente energía eléctrica.*

*-La Municipalidad disponga de inmediato la reparación de calles y pasillos y asegure la recolección diaria de basura, foco temible de infecciones”.*

[...] <sup>40</sup>

A fines de 1969, los curas villeros organizaron la *Primera Peregrinación a Luján* donde lo estrictamente religioso se confundía con el propósito de la “concientización” y de “ayuda a las organizaciones del pueblo” según la línea del Documento de Medellín (1968) al que suscribían. En el volante que convocaba a la peregrinación se expresaba:

[...] “*Virgen de Luján, ayúdanos a transformar nuestras villas miserias en barrios obreros [...] [se pedía] [...] “Por un techo digno para nuestros hijos; Por un salario justo y un trabajo humano, Por una Patria sin miseria ni explotación.” [...]*

<sup>40</sup> Vernazza, Jorge (Pbro.). *Para comprender una vida con los pobres: los curas villeros*. Buenos Aires. Editorial Guadalupe. 1989, pp. 27-28.

Figura 1. Peregrinación villera vista desde el frente de la Basílica de Luján.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

Al finalizar la misa se rezaba la siguiente oración a la Virgen de Luján:

*[...] "Somos tus hijos, bolivianos, paraguayos, argentinos,  
los que vivimos en las villas miserias.  
Venimos a expresarte nuestro amor y pedir tu ayuda  
para luchar contra la miseria de nuestras villas;  
miseria que es fruto de injustas situaciones que nos impone  
la sociedad, y miseria de nuestros pecados.*

*.....  
No buscamos sólo mejoras materiales,  
Aunque algunas son para nosotros muy importantes.  
Queremos transformar nuestras villas en barrios obreros;  
Queremos cambiar el injusto sistema actual que nos oprime;  
Queremos un nuevo modo de vivir,  
Donde lo más importante no sea el dinero y la ganancia  
Sino el amor y el respeto,  
Especialmente por el más humilde y miserable de los hombres;  
Donde el lujo y la prepotencia no sean ideal de vida,  
Sino esfuerzo solidario,  
la sencillez vivida con alegría de hermanos." [...]*<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Op. Cit., pp. 29-30.

Si en un primer momento los curas apuntaron a un trabajo pastoral donde lo asistencial y promocional y lo político cobrara mayor protagonismo que lo estrictamente religioso (catecismo, celebraciones, construcción de capillas, etc.), el apego de los villeros a ciertas manifestaciones de una religiosidad popular más focalizada en el rito y en una concepción más tradicional del rol sacerdotal llevó a los STM a revalorizar estos elementos que ellos mismos habían subestimado. De ahí que la concepción teológico-pastoral que abrazaron fuera la línea de la *Teología del Pueblo* o *Pastoral Popular* enunciada por Lucio Gera y Rafael Tello.<sup>42</sup> Esta línea, que con modificaciones pervive en la actualidad, puede ser considerada como una de las corrientes de la Teología de la Liberación. Se caracterizó por su opción por los pobres identificados con la categoría de “pueblo” entendido como una categoría identitaria de raíz cultural más que de clase. Se trató de recuperar los elementos de religiosidad y fe presentes en las creencias y las prácticas de los sectores populares pero procurando vincular esos gestos con significaciones que no quedaran encerradas en la pura exaltación ritual. En todo caso, la simbología religiosa de raigambre popular debía ser revestida de una finalidad donde fe y política se unían para un propósito de carácter emancipador. La fe se articulaba en una representación donde íconos tales como la “Virgencita gaucha” de Luján podían convivir con Camilo Torres y “Santa Evita”.

El teólogo Rafael Tello -cuya influencia en la teología de aquellos años analizaremos en el capítulo 7- fue el artífice de muchas de las experiencias pastorales que las generaciones de teólogos más jóvenes evalúan como las más dinámicas y originales del catolicismo argentino. Por ejemplo: la inserción de la vida religiosa en medios populares, las peregrinaciones juveniles a Luján, los retiros para “vagos”, los galpones, las vigiliias de Pentecostés, las cooperativas y organizaciones populares, los curas villeros y las peregrinaciones villeras a Luján y la Cofradía de la Virgen.

Tello proponía un cambio de paradigma pastoral derivado de una fuerte impugnación a modelos provenientes de la cultura ilustrada y moderna y una reflexión teológico-pastoral que se descolonizase y se “barbarizase” si pretendía ser una teología “desde” Argentina y no una mera traslación de los modelos importados de otras realidades:

---

<sup>42</sup> Un estudio riguroso sobre este tema puede consultarse en Politti, Sebastián. Op. Cit.

[...] “Hay un catolicismo popular, de fe implícita, que es el no alienado, el de los ‘mersas’, el de los no selectos, el de los bárbaros; catolicismo popular, verdadero catolicismo, pero es propio de los bárbaros; con un núcleo elemental sencillo, pero sumamente profundo, tiene un sentido de trascendencia de la vida, de la destinación del hombre a los absoluto, de su valor y dignidad.” [...]<sup>43</sup>

La crítica de la modernidad y la cultura ilustrada, un núcleo duro del catolicismo integral, se combinaba con una búsqueda de un catolicismo “auténtico” y “verdadero” del que aparentemente se habían apartado las elites, y que podía ser recuperado en el sentimiento religioso de las masas populares que, aunque “bárbaras” eran capaces de exhibir una vivencia más profunda del cristianismo. Esta apelación a una especie de esencia transformadora de la que era portadora el pueblo tampoco era un planteo ajeno al pensamiento de algunos intelectuales que precedieron a Tello, pues en esta aspiración de depuración y radicalidad de la práctica católica resuena el eco del padre Hernán Benítez, que para aquel entonces también se había acercado a la corriente tercermundista y a quien nos referimos en el capítulo anterior.

Ciertamente muy influenciados por esta concepción, los curas villeros dieron inicio a una experiencia pastoral innovadora: las peregrinaciones villeras a Luján. Allí, el tradicionalismo religioso se vestiría de un nuevo ropaje, ya que los protagonistas eran sectores sociales hasta ese entonces invisibilizados aún dentro de la pastoral católica y que impulsados por los sacerdotes, unieron fe religiosa y práctica política.

En mayo de 1970, los curas villeros de la Arquidiócesis de Buenos Aires, comenzaron a publicar un boletín orientado a comunicar la situación y el trabajo desarrollado por ellos y los vecinos en los distintos barrios de las villas de emergencia. Su nombre era *Nuestra Lucha*. Se trataba de una publicación más bien breve, en versión mimeografiada y en cuya portada se exhibía una imagen dibujada de la Virgen de Luján y una foto de las peregrinaciones villeras.

En los seis números publicados hasta junio de 1972, este boletín priorizó la convocatoria a cada peregrinación a partir de distintos lemas y consignas, y

---

<sup>43</sup> Intervención de Rafael Tello en Equipo de Peritos, Reunión de San Isidro 28/5/1968, p. 27. Citado por González, Marcelo. *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004): Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*. Córdoba. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC). 2005, p. 86.

si bien no puede hablarse de secciones temáticas al estilo de una revista más formal, detectamos comentarios de actualidad política que involucraban a la Iglesia, noticias barriales y un espacio de expresión literaria (en clave social) reservado a villeros "auténticos".

En *Nuestra Lucha* Nº 1, se partía recordando la primera peregrinación realizada el 28 de diciembre del año anterior, en la que habían participado más de 15 villas porteñas y de la que habían participado unos 3.000 villeros: argentinos, bolivianos y paraguayos:.

*[...] "una peregrinación no es solamente ir a rezar. Hemos ido a Luján no a pararnos sino a tomar fuerza, a darnos cuenta que estamos dispuestos a marchar. La vida, es la peregrinación que como pueblo debemos recorrer. Nuestro trabajo es nuestro camino, es nuestra vida, es NUESTRA LUCHA. NUESTRA LUCHA es todos los días, y es también el esfuerzo de todos los habitantes de las villas. Es el deseo de que SE TRANSFORMEN EN BARRIOS OBREROS, luchando POR UN TECHO DIGNO, como decíamos en Luján. [...]*

*NUESTRA LUCHA es entonces esta marcha, que será larga pero decidida. Porque queremos cambiar el injusto sistema actual que nos oprime, es que pedimos UN SALARIO JUSTO Y TRABAJO HUMANO. [...]*

*Porque queremos vivir una vida en la que nadie tenga vergüenza de vivir, es que buscamos UNA PATRIA NUEVA SIN MISERIA NI EXPLOTACIÓN. NUESTRA LUCHA, quiere llevar su palabra de aliento a todas las villas.*

*Recordemos lo que hemos cantado a la Virgen:*

*A LUJAN DESDE LAS VILLAS*

*HEMOS QUERIDO LLEGAR*

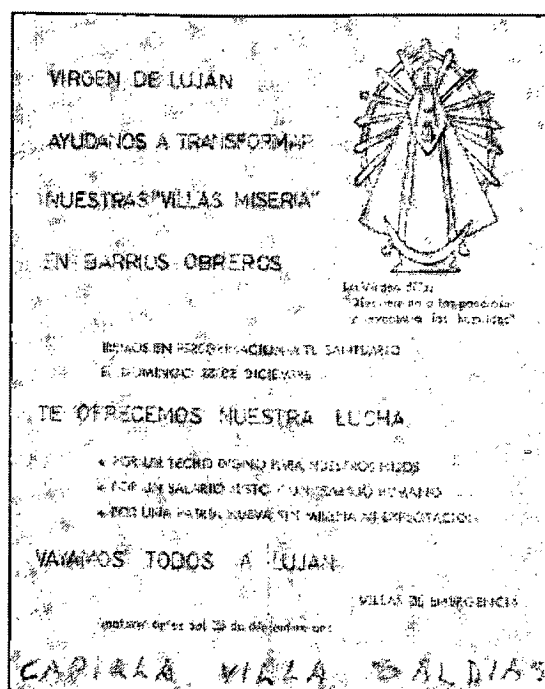
*NUESTRAS LUCHAS Y ESPERANZAS*

*TE VENIMOS A OFRENDAR*

*Equipo Sacerdotal de Villas" [...]<sup>44</sup>*



Figura 2: Folleto de convocatoria a la Primera Peregrinación Villera a Luján repartido en la capilla del barrio Saldías de la Villa 31, diciembre de 1969.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

Otra forma de “concientización” dirigida a los villeros era mostrar la existencia de realidades parecidas en distintos puntos del país como el conflicto del Chocón entre los trabajadores de esa represa y los agentes estatales. Bajo el título “¿Nosotros y el Chocón?” Se manifestaba que [...] “puede sorprendernos que tratemos asuntos al parecer extraños a las villas. Pero cualquier problema que inquiete al país no puede estar fuera de nuestras preocupaciones” [...]

Por su parte, bajo el título “Incendios en las villas”, se informaba sobre los cuatro incendios que se habían producido en la Vila 31 en los últimos nueve meses afectando la suerte de 150 familias, así como otros acaecidos en Barracas y Dock Sud. Al reconocer que este problema era casi irresoluble, se recomendaba construir casas de materiales como única solución, estimando incluso que aún si el costo fuera mayor, éste quedaría justificado por la

<sup>44</sup> *Nuestra Lucha*. N° 1. Buenos Aires. Mayo de 1970. Las mayúsculas y el subrayado son textuales. Archivo privado del MSTM del padre José Meisegeier, (sj).

eliminación del peligro que suponía tener casillas de madera y por la apelación al trabajo comunitario ente los vecinos para realizar estas tareas.<sup>45</sup>

En el "Informativo Villero" se daba cuenta de una serie de noticias referidas a la situación de distintas villas y de las actividades realizadas por sacerdotes, religiosas, juntas vecinales y por los propios pobladores de esos lugares.<sup>46</sup>

¿De qué manera aparecían las voces de los villeros? Aunque ellos eran los destinatarios del boletín *Nuestra Lucha*, los sacerdotes y posiblemente algunos laicos eran quienes lo escribían. El espacio de escritura reservado a los villeros era la contratapa, más de una vez destinada a dar a conocer poesías o textos supuestamente elaborados por los propios villeros o trabajadores muy pobres de otras regiones del país.

En el segundo número, se publicaron "algunos pedazos" de una poesía que se presentaba como de autoría de un estibador de Buenos Aires llamado Julio y al que se definía también como un "auténtico villero" tal vez por si otros lectores pudieran dudar de dicha autenticidad. Su título era "Soy el puño que aplasta" y de este texto rescatamos el siguiente fragmento:

[...] *"Soy el puño que aplasta  
al vendedor de hombres  
al que yo no soy.*

.....  
*No soy el rosado sacerdote  
que nos muestra al Cristo  
de las mil mejillas,  
de los labios pintados,*

<sup>45</sup> [...] "A través de la dura lección del fuego, aparece lo mejor y más noble que hay en todo vecino de las villas. Ese espíritu de colaboración y solidaridad ante la desgracia, como el de un boliviano desconocido, que en el incendio de Comunicaciones atravesaba el fuego con su ropa empapada para salvar las cosas de los otros. Aparece también la tremenda capacidad de sufrimiento del que perdió todo y sin embargo sabe levantarse para empezar de nuevo. Todo esto lo conocemos. Pero también es necesario comentarlo y apreciarlo. Jesús nos dice que nos conocerán como hermanos si sabemos amarnos, si somos capaces de dar la vida por los demás. Y esto es lo que aparece en los incendios, a través del coraje para sobreponerse y empezar de nuevo. Y donde hay lucha, hay esperanza, está Cristo acompañándonos y alentándonos en el dolor y el sufrimiento." [...] *Nuestra Lucha*. Nº 1. Buenos Aires. Mayo de 1970, p. 4.

<sup>46</sup> Por ejemplo las gestiones del padre Lino Pedisio en la Comisión Católica de Inmigración para facilitar la radicación de paraguayos y bolivianos; el apoyo escolar brindado por las hermanas de La Misericordia en la Villa 9 de Julio del Bajo Flores, el trabajo de la Junta Vecinal de la Villa 20 de Villa Lugano construyendo nuevas aulas para la escuela y logrado que se colocaran caños de agua sobre alguna calle importante, y la reconstrucción de las casillas de material tras el incendio en el barrio Comunicaciones de la Villa 31 a partir del trabajo comunitario. *Nuestra Lucha*. Nº 1. Buenos Aires. Mayo de 1970.

*jugándose bien lejos  
como furtivo asesino  
en la cárcel alada  
de la divinidad perdida.*

*Soy el Cristo Macho  
el dinámico Amor  
el profeta nombrador,  
el divino agitador  
el hombre nuevo  
víctima del antiguo oligarca  
¿Mejillas? Nada más que dos.  
En una toda el alma  
Y en la otra: mi única vida...” [...]”<sup>47</sup>*

Si bien existía un sector de dirigentes villeros con habilidades letradas como para generar una “literatura villera”, nos inclinamos a poner en duda que el texto citado hubiera sido escrito efectivamente por un estibador. Detectamos demasiadas huellas clericales en el discurso: la crítica al sacerdote tradicional, la exaltación del rol profético, la imagen de un “Cristo Macho” que se correspondería perfectamente con la de la “Virgen Gaucha” y con un viejo nudo de resabio integralista que manifestaba su aspiración a “virilizar” la Iglesia. Un Cristo que incitaba a la rebeldía y no a la resignación, un Cristo liberador de la oligarquía y generador del “Hombre Nuevo” era el Cristo construido por los tercermundistas y encajaba poco con la apatía o el apego de los habitantes de la villa a la dimensión religiosa como consuelo ante el dolor y por ende apartada de la materialidad terrenal.

Conscientes de esta distancia cultural, los curas villeros se esforzaron por promover una mejor articulación entre un ritualismo, imaginería religiosa, liturgia, catequesis y cancioneros que pese a los cambios conciliares imprimían una carga de mucha densidad al mensaje católico, y su aspiración superadora de todo ello. A la “virgen generala” de los integristas, los curas villeros contrapusieron advocaciones que aunque asociadas a nacionalidades -Virgen de Luján, (Argentina), Virgen de Copacabana (Bolivia) y Virgen de Caacupé (Paraguay)- quedaban vinculadas a los reclamos de gente sencilla. Así, por ejemplo, entre todas las canciones que se cantaban durante las peregrinaciones a Luján, se ponía énfasis en una especialmente dedicada a

<sup>47</sup> *Nuestra Lucha*. N° 2. Buenos Aires. Julio de 1970. Archivo privado del MSTM del padre José Meisegeier, (sj).

María. Si bien era muy conocida y cantada en otros ambientes y por otros grupos sociales, su letra modificada evidenciaba la “opción por los pobres”:

*“Oh! María madre Mía  
Virgencita de Luján  
amparadnos y guiadnos  
a la Patria Celestial.*

*A Luján desde las villas  
hemos querido llegar,  
nuestras luchas y esperanzas  
te venimos a ofrendar.*

*De egoísmos y pecados  
alcanzadnos el perdón  
de miserias y opresión  
danos la liberación.”<sup>48</sup>*

A través de la consigna “Abajo las casillas, arriba las casas de material”, los curas villeros recordaban la primera peregrinación, a la vez que convocaban a la segunda (para el día 13 de diciembre de 1970) repasando algunos logros conseguidos a lo largo de ese último año. De todos ellos, destacaban el ejemplo de los pobladores de la Villa 20 de Villa Lugano y de la Junta Vecinal. Su resistencia había hecho fracasar el intento gubernamental de derribar sus casillas.

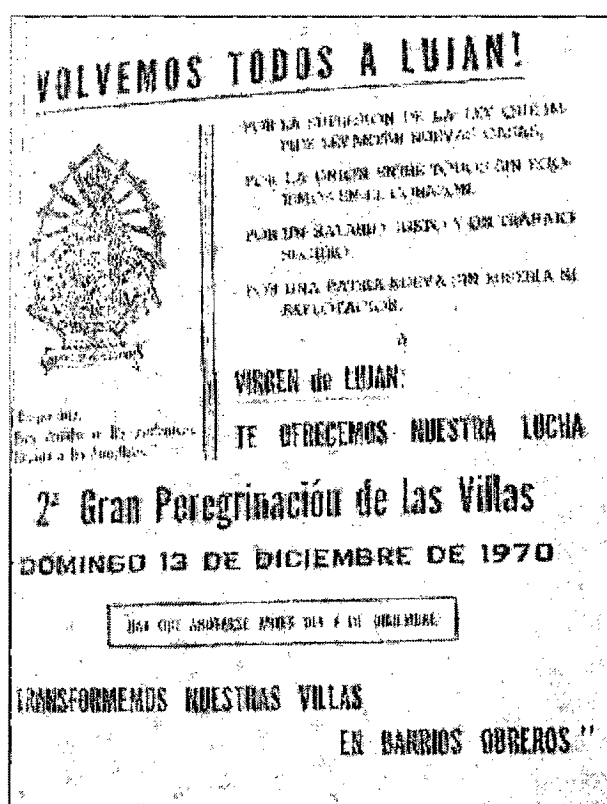
Ante el interrogante presentado a doble página “¿Por qué vamos a Luján?”, y la breve respuesta de “Porque María es nuestra Madre y queremos compartir con ella nuestra vida, que es la VIDA NUEVA que nos trae Jesús” se reforzaba el interrogante inicial con otro más terrenal “¿Por qué luchamos en la vida?”. Y allí se abrían nuevas preguntas a las que se respondía enumerando reivindicaciones socio-económicas bien concretas: un techo digno, un salario justo y un trabajo seguro y la eliminación de la ley que impedía levantar nuevos asentamientos en las villas. De manera implícita se daba a entender que todos estos derechos sólo podrían concretarse en una “Patria Nueva sin miseria ni explotación” que:

<sup>48</sup> *Nuestra Lucha*. Nº 3. Buenos Aires. Diciembre de 1970. Archivo privado del MSTM del padre José Meisegeier, (sj).

[...] "es cuando todos tienen trabajo y vivienda decente, es cuando haya trabajo bien pagado en las provincias, es tener los gobernantes que el pueblo quiere, es cuando hay educación y escuela para los hijos, es cuando desaparecen los privilegiados que gana mucho a costillas del pueblo" [...]

Asimismo, se proponía a los villeros leer y pensar las preguntas presentadas para reflexionar con la familia, los amigos, los vecinos y la comisión del barrio sobre el sentido de la peregrinación que parecía estar más orientado en estimular la conciencia y las acciones reivindicativas que a acrecentar la dimensión religiosa de la piedad mariana.

Figura 3: Folleto de convocatoria a la Segunda Peregrinación Villera a Luján, diciembre de 1970.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

Durante la Segunda Peregrinación a Luján, el Equipo Pastoral de Villas leyó públicamente un documento titulado "Villas de emergencia: un problema estructural". Se señalaba allí las falencias del PEVE y se definía la existencia de las villas de emergencia como un problema de carácter estructural, que sólo podía ser resuelto con una "solución profunda y revolucionaria". Se concluía con un listado de reclamos ante los poderes públicos:

[...] *"-Que se faciliten créditos para vivienda, realmente al alcance de los que ya con grandes sacrificios han adquirido un lote de terreno.*

*-Que de inmediato se derogue el artículo 4 sobre el congelamiento de las Villas.*

*-Que se preste eficaz apoyo a las iniciativas aprendidas por los interesados en pro del mejoramiento de las Villas y por lo tanto que 'Obras Sanitarias' multiplique los grifos de agua potable. En plena Capital, hay quienes deben caminar 500 metros para sacar agua, y colas de 20 o 30 personas ante los grifos. Que SEGBA dé pronto curso a las innumerables gestiones hechas y provea de inmediato las conexiones y suficiente energía eléctrica.*

*-Que la Municipalidad disponga de inmediato la apertura de calles y pasillos y asegure la recolección diaria de basura, foco temible de infecciones.*

*Este llamado a la opinión pública y a las autoridades responde únicamente a nuestro propósito de ser fieles a la verdad y de cumplir nuestra misión sacerdotal de denunciar injusticias." [...]*<sup>49</sup>

En la misma ocasión, los dirigentes de las Villas y Barrios de emergencia de Buenos Aires dieron a conocer la "Declaración de las Villas en Luján" en la que se manifestaron expresiones de los vecinos del sector Hipólito Irigoyen de la Villa 9 de Julio, del sector 30 de Colegiales y de la Villa Los Álamos de Espeleta. Estos últimos proclamaban:

[...] *"-Porque las casas sean verdaderamente nuestras y habitables.*

*-Porque el trabajo no sea explotación sino alegría de hacer la grandeza de la Patria entre todos.*

*-Para que nuestros hijos no sean villeros y puedan llegar a ser el hombre que a nosotros no nos dejaron ser.*

*-Para que no existan más diferencias.*

*-Para que cuando digamos 'argentino' estemos diciendo un 'hombre nuevo' que sólo podrá ser tierra liberada." [...]*

<sup>49</sup> *Villas de Emergencia: Un problema estructural.* Equipo pastoral de Villas: Héctor Botán; Jorge Vernazza; Carlos Mugica; Manuel Pérez Vila; Rodolfo Ricciardelli; Jorge Goñi; José María Meisegeier (sj), 13 de diciembre de 1970. Archivo privado del MSTM del padre José Meisegeier, (sj).

La declaración concluía:

[...] *“La sociedad en boca de esos bribones es la gran mala palabra. Por ello es que los habitantes de las villas de emergencia al tomar conciencia de nuestra desnudez y reflexionar sobre nuestra situación -que no es natural, no ordenada por Dios, ni por la Virgen, su madre-, sino por la sociedad de zánganos y representada por el mercachifle al que Cristo expulsó del templo, por especular y vivir del esfuerzo ajeno, venimos con nuestros curas villeros a ofrendar a la mamá del divino peleador, nuestra decisión de pelear para liberarnos, como peleó su hijo Jesucristo, sin miedos, jetoneando las verdades y enfrentando a la muerte en defensa de la vida plena a la que aspiramos. Este sacrificio es el que nos exigen los sesenta mil niños que mueren por año y que no resbalan por nuestra conciencia.*

*Aplaudimos como nuestro el documento que en el día de la fecha han producido los curas villeros, estando totalmente de acuerdo con todas sus partes.”* [...] <sup>50</sup>

Una vez más, las voces de los villeros se fundían en las ideas y la pluma de los curas.

Otro aspecto al que los curas villeros prestaron particular atención fue, desde una prédica que exaltaba la fraternidad cristiana, atenuar las diferencias y los prejuicios entre argentinos y extranjeros (paraguayos y bolivianos) señalando el valor de la solidaridad por encima de todo ante una situación de marginación social compartida. El tema de la ayuda mutua en los casos de incendios era el ejemplo más recurrente para recalcar estos principios.<sup>51</sup> Al mismo tiempo, se intentaba explicar a los villeros que las peregrinaciones eran importantes no sólo para honrar a la virgen sino como un lugar de encuentro con muchos otros vecinos de barrios pobres y para intercambiar conocimiento y experiencias comunes con vistas a aunar su causa.<sup>52</sup>

Las prácticas ecuménicas eran menos frecuentes pero existió también en este terreno una interesante iniciativa al respecto. En abril de 1969, se celebró en Santa Fe el primer Encuentro Nacional sobre Villas Miseria. Participó la agrupación evangélica Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)

<sup>50</sup> *Declaración de las Villas en Luján. Villas y Barrios de emergencia de Buenos Aires*, 13 de diciembre de 1970. Archivo privado del MSTM del padre José Meisegeier, (sj).

<sup>51</sup> [...] *“¿Cuando hay unión sin egoísmo en el corazón...? cuando ponemos el hombro si hay que hacer un pasillo, si hay un incendio, cuando muere un hermano en la villa, cuando nos reconocemos todos iguales, como hijos de Dios que somos: bolivianos, paraguayos, argentinos de todas las provincias, cuando no somos carneros ante un huelga justa, cuando apoyamos a los que trabajan del bien del barrio, con sacrificio y generosidad.”* [...] *Nuestra Lucha*. N° 2. Buenos Aires. Julio de 1970.

<sup>52</sup> *Nuestra Lucha*. N° 3. Buenos Aires. Diciembre de 1970.

y asistieron alrededor de 180 personas relacionadas con el trabajo en las villas. Los sacerdotes José María Llorens s.j. (STM de Mendoza) y Osvaldo Catena (STM de Santa Fe) y el influyente teólogo Lucio Gera fueron algunos de los participantes más destacados por el lado de los católicos tercermundistas.

En virtud de lo que venimos analizado, nos preguntamos ¿en qué medida el trabajo de los curas villeros potenció las reiteradas reivindicaciones de los habitantes de las villas y contribuyó a sumar otras nuevas al mismo tiempo que se reforzaba la identidad de aquéllos?

El ejemplo de la Villa 1-11-14 (Bajo Flores) donde actuaron los sacerdotes Vernazza y Ricciardelli puede hacerse extensivo a todas las otras:

*[...] "En la villa del Bajo Flores, hacia el año 1974, existían por ejemplo diez sectores bien ubicables, con sus respectivos nombres, comisiones y líderes, a quienes se reconocía como responsables o 'presidentes'. En ese ámbito, la actuación de los sacerdotes tendió a colaborar con lo que hubiere de comisión; a promover su constitución si no la había; a facilitar la organización y la armonía entre los miembros; a acompañar, en lo posible, en sus iniciativas. En ocasiones, los villeros -especulando con una supuesta mayor eficacia del cura- presionaron para que éste ocupara una especie de liderazgo. Pero en el plano de las actividades sociales, los curas actuaron claramente por una actitud de acompañamiento y no de dirección. No faltaron dificultades y contradicciones, pero tampoco hermosas realizaciones. A modo sólo de ejemplo se podrán mencionar algunos de los muchos trabajos que se llevaban a cabo: construcción de pasillos -a veces con adoquines solicitados en la Municipalidad-; denominación de los mismos, con nombres propuestos por los vecinos y numeración de las casillas, a fin de facilitar su localización; construcción de piletones para la recolección de la basura; ampliación de la red de cables para la energía eléctrica o cañerías para el agua; colocación y mantenimiento de grifos; instalación de alumbrado público, apertura y mantenimiento de desagües, etc., etc. Además de estos trabajos habituales, se lograban otros más específicos como la edificación de una salita para el médico, de una guardería o de una capilla. Y algunos emergentes, como la reconstrucción de casillas consumidas por un incendio o reubicación de otras, afectadas por la inundación. Lo destacable es que todos eran realizados, en su inmensa mayoría gratuitamente, por la voluntaria colaboración de los vecinos. A la comisión correspondía, y al cura con ellos, motivarlos, comprometerlos..."*  
 [...] <sup>53</sup>

<sup>53</sup> Vernazza, Jorge. Op. Cit., p. 18.

En la Villa de Retiro el tema convocante era la basura: [...] "Se empezaba a trabajar desde eso para ir problematizando, ir estableciendo una pedagogía de cómo ayudar a ese grupo. Se estimulaba la organización para -si el problema era la basura- se exigiera, por ejemplo, cuando llovía, que la Municipalidad recogiera la basura, ir a ver a la Dirección General de Limpieza, etc. Se iba haciendo una pedagogía, una promoción a su vez, y estimo yo que no era una concepción vanguardista. Pero después se fue a abandonando a Paulo Freire cuando ya empieza la expectativa hacia los años '70 y '71 del regreso de Perón. Allí empiezan a cambiar las cosas." [...] Entrevista a padre José Meseigeier (s.j.) realizada en junio de 1995.



Sin embargo, para lograr aquellas “hermosas realizaciones”, el trabajo de promoción social y asistencia espiritual desempeñado por los sacerdotes no estuvo desprovisto de iniciales recelos derivados, como ya dijimos, de una desconfianza muchas veces asociada a la distancia cultural que separaba a los pobladores de las villas hacia cualquier agente que viniera de “afuera”. También influyó la presencia de otros actores allí insertos y que manejaban el “negocio” de la asignación de lugares, de la venta de alcohol, mercadería ilegal o la libre prostitución y que se sentían amenazados por la presencia y el discurso moralizador de los curas hacia los villeros tal como parece haber sido el caso del Albergue Warnes, donde se hostilizó la acción pastoral del cura allí asignado.<sup>54</sup>

#### 4.2. El MVP o la fusión de las creencias

Si la presencia sacerdotal en las villas de la ciudad fue la primera inserción importante de trabajo social, su aproximación progresiva al peronismo en lo político contribuyó a ser la bisagra que ligaría a los villeros con los

<sup>54</sup> [...] “¿Y va a meterse también contra el alcoholismo, padre? Usted no está bien de la sesera y disculpe, ¿no? Cómo se ve que todavía no sabe lo que se encierra entre las paredes del albergue... Ni se imagina qué siniestros alcances tiene el alcoholismo en este antro... Porque si el enviado del Bichero que le rompió la misa le pareció un tenebroso, y si el Bichero mismo es un perverso proxeneta, cuando usted vea las aberraciones escatológicas que suceden habitualmente en esta casilla del cuarto piso, se va a querer morir... Aquí, sí, pero mejor no mire desde arriba; no, usted no puede ser tan indiscreto, dé vuelta la cara padre. ¿Sabe lo que están haciendo estos alcoholizados? Se están tirando a la hermana. Si, aquí en este sucucho es costumbre, desde el padre hasta el último varón: Sodoma y Gomorra. Autoabastecimiento, si quiere llamarlo; todos comen en el mismo plato... Ni se le ocurra intervenir, padre; mejor no se meta en la vida ajena. ¿Qué va a moralizar aquí? Lo sacan carpiendo... Yo creí que usted tenía más asfalto, padre... Resígnese. Así es la vida. Chiquita pero jodida.” [...]

Ver: Carreras, Joaquín. *El cura villero*. Buenos Aires. Ediciones Del Leopardo, 2001, pp. 32-33 y 103, respectivamente.

El protagonista de esta novela es el padre Carlos, sacerdote terciarista y cura obrero que trabaja en un taller gráfico como linotipista y que comienza casi por azar a desarrollar su labor en el Albergue Warnes. La acción transcurre durante el año 1969 y podría decirse que el autor construye al personaje principal como a un *alter ego* del sacerdote Carlos Mugica ya que también resultará asesinado mediando menos las razones políticas que las relacionadas con los aspectos resaltados en nuestra cita, es decir su enfrentamiento con el poder mafioso anclado en el lugar y encarnado en el personaje del “Bichero”. Si bien la novela resume todos los rasgos de los curas terciaristas en una sola figura, las situaciones ficcionalizadas responden en buena medida a las realidades y a los problemas a los que éstos se enfrentaban y por ello consideramos pertinente incluirla como fuente de referencia y análisis.

sectores juveniles que también bregaban por insertarse fuertemente en las bases.

Acerca de cómo se fue dando el acercamiento entre ambos actores sociales, dice nuestro entrevistado de la Villa del Bajo Belgrano:

[...] "Acá no nos llamó tanto el Cordobazo porque no éramos estudiantes, si bien todos queríamos terminar la primaria y el secundario con esa cultura imbuida del primer peronismo, no había muchos pibes del terciario en la villa, así que para nosotros el Cordobazo fue más un hecho de otro nivel, pero sí nos pegó mucho el Aramburazo, para el 80% de nuestra villa veíamos en Aramburu todos nuestros males, para nosotros fue una justicia tan grande, que a muchos pibes ya no les interesaba otra cosa que ser Montonero. Queríamos saber quiénes eran esos pibes que habían matado a Aramburu, y ahí empezamos. Yo por lo pronto empecé a prepararme para tratar de conocer a esos pibes y empezar a estar con ellos. Empezaron a hacerse reuniones." [...]<sup>55</sup>

Sabemos que el impacto del asesinato de Aramburu suscitó una empatía que trascendió la de los sectores populares, como consigna el análisis de Beatriz Sarlo,<sup>56</sup> pero conmovió mucho más a aquellos sectores que lo identificaban como la encarnación misma del antiperonismo y del antievitismo. No obstante el proceso de acercamiento de los villeros porteños fue con la llamada "Tendencia" en su conjunto, más que con la agrupación armada Montoneros como reconstruye la memoria de nuestro entrevistado.

Claramente, de todas las agrupaciones armadas surgidas a partir de 1970, fue Montoneros por su origen, formación y concepción de lo popular la más propensa a estrechar vínculos con los mismos sujetos sociales cercanos al tercermundismo católico.<sup>57</sup>

Los fundadores de Montoneros habían tenido -como se vio en el capítulo 3- una relación muy cercana con el padre Carlos Mugica cuando actuaba como asesor de la JEC, en el Colegio Nacional Buenos Aires, de la que formaban parte Fernando Abal Medina, Carlos Ramus y Mario Fimenich. Demostramos que no todos los jóvenes católicos se radicalizarían tan rápidamente ni se

<sup>55</sup> Entrevista a Armando Rivero.

<sup>56</sup> Ver Sarlo, Beatriz. *La pasión y la excepción*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores, 2003.

<sup>57</sup> Existe en la actualidad una prolífica producción referida a la agrupación Montoneros. Entre ellas preferimos basarnos en las conclusiones aportadas por el clásico trabajo de Gillespie, Richard. *Soldados de Perón. Los Montoneros*. Buenos Aires. Editorial Grijalbo. 1987; y la más renovada de Lanusse, Lucas. *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores*. Buenos Aires. Vergara-Ediciones B., 2005.

integrarían a formaciones guerrilleras como los mencionados y como la red de C y R animada por García Elorrio. También hicimos referencia a que la inclinación por la lucha armada generó tensiones y distanciamiento entre ellos y algunos sacerdotes tercermundistas que habían sido sus mentores como Carlos Mugica. Por último, insistimos en traer a la memoria del lector nuestra referencia a que durante aquellos años, y a la luz de la renovación conciliar, se habían difundido los CUT organizados por el religioso jesuita José Luis Llorens (el padre "Macuca") por donde pasaron miles de jóvenes para quienes el compromiso cristiano de convirtió en "opción por los pobres" en los barrios, en las villas, en las fábricas e incluso en el mundo rural. Este sacerdote también realizó una labor pastoral en un barrio marginal en Mendoza, el San Martín, un ex basural que progresivamente se fue transformando en un barrio obrero a partir de un trabajo de gran perdurabilidad en el tiempo, con la directa participación de sus habitantes.<sup>58</sup>

A su vez, la crisis de las ramas especializadas de la ACA constituyeron plataformas de salida de muchos de los jóvenes católicos impacientados por el anquilosamiento de una estructura institucional que no les daba margen de acción. Encontramos aquí una de las razones que explican su radicalización y peronización en un momento en que este movimiento político parecía abrirse a la inclusión de aquellos sectores y grupos imbuidos de una voluntad de transformación profunda de la sociedad argentina.

Desde 1971, la Juventud Peronista (JP) que junto a Montoneros constituyó la "tendencia revolucionaria" del peronismo, se lanzó a organizar y a movilizar políticamente barrios, villas y algunos sindicatos sustraídos al dominio de la "burocracia sindical". Había llegado el gran momento de articular la lucha armada y la actividad de superficie considerada fundamental para fortalecer la política de masas del sector revolucionario del Movimiento Peronista. Con ese fin se crearon las Unidades Básicas Revolucionarias (UBR) para trabajar complementariamente con las Unidades Básicas de Combate (UBC) centradas en cambio en la acción armada.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Una completa descripción de las experiencias cristianas renovadoras puede consultarse en el libro de Mayol, Alejandro - Habbeger, Norberto - Armada, Arturo. *Los católicos post-conciliares en la Argentina...* Op. Cit. Sobre la experiencia del religioso Llorens y el barrio San Martín puede consultarse: Llorens, José María (s.j.) *Opción fuera de la ley...* Op Cit.

<sup>59</sup> Ver Gillespie, Richard. Op. Cit.

En junio de 1972, se unificaron los distintos grupos de la JP en una estructura nacional integrada por siete regionales y bajo la dirección de Rodolfo Galimberti, reconocido por Perón como uno de los representantes juveniles en el Consejo Superior del Movimiento Justicialista. La JP Regionales orientó su discurso hacia la movilización de masas, a agudizar el enfrentamiento con el gobierno militar y a apoyar de manera irrestricta a las organizaciones armadas peronistas, principalmente a Montoneros.

Para algunos autores, la creación de la JP Regionales marcó un salto cualitativo en el desarrollo de las organizaciones guerrilleras peronistas: Montoneros, UBC y Descamisados, porque les permitió utilizar todos los espacios legales permitidos por el Gran Acuerdo nacional (GAN). Esto posibilitaba que el reclutamiento de militantes ya no se circunscribiera a un círculo reducido. Comenzaron a abrirse cientos de locales partidarios y Unidades Básicas en barrios y villas, se organizaron actos políticos y movilizaciones bajo la consigna: *luche y vuelve*. En un plazo asombrosamente breve, la JP se transformó en la organización con mayor poder de convocatoria y movilización dentro del peronismo.<sup>60</sup> Según Gillespie, en sólo 12 meses, desde febrero de 1972, la JP pasó de movilizar 5.000 a 100.000 manifestantes.<sup>61</sup>

En el caso de la Villa de Retiro, la zona del Barrio de Comunicaciones, donde estaba la capilla Carlos Mugica, se transformó en un hervidero por donde desfilaban no solamente los militantes de base, sino también figuras públicas del peronismo revolucionario como Rodolfo Walsh y Rodolfo Ortega Peña, exiliados políticos de los países limítrofes como José Luis Torres y hasta el propio Perón al regresar del exilio.

El 6 de diciembre de 1972, pocos días después de su llegada a Buenos Aires y habiendo ya establecido un nexo importante con Mugica y otros miembros del MSTM, Perón se presentó inesperadamente en la Villa 31 para visitar a Mugica, que en ese momento se encontraba en Mar del Plata. Dentro de la capilla mantuvo un breve diálogo con los vecinos del barrio Comunicaciones allí presentes:

---

<sup>60</sup> Anzorena, Hugo. *Violencia y utopía (1966-1976)*. Buenos Aires. Editorial Contrapunto, 1988.

<sup>61</sup> Gillespie, Richard. Op. Cit., p. 153.

[...] *“He venido sólo para saludar al padre Mugica. Uno de los que realmente cumple con su verdadero cometido sacerdotal y que, además, tengo entendido hace muchas cosas por ustedes. Como no lo he podido ver, les dejo encomendado a cada uno de ustedes que se encargue de hacerle llegar mis saludos y reconocimiento.”* [...] <sup>62</sup>

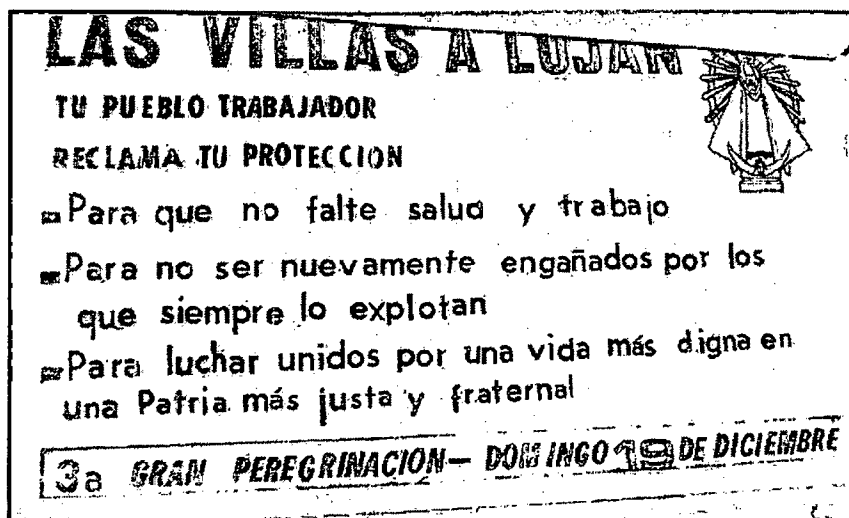
Con respecto al clima de efervescencia vivido en la villa por aquellos tiempos recuerda Orlando Vargas:

[...] *“Mugica traía compañeros que empiezan a ayudar la gente, trae médicos, enfermeros, abogados, que ayudaban con la documentación. Era frecuente que él mismo se presentara en las comisarías a reclamar por alguien que estuviera preso ya que a uno lo seguían llevando preso por cualquier motivo por ser villero y entonces Mugica aparecía con periodistas y reporteros para que saquen fotos y así los largaban más rápido [...] Yo empecé a participar con un grupo de la JP, empezamos a juntarnos en la capilla, participábamos del dispensario, de organizar a la gente [...] En el barrio organizamos a la juventud y el tema de cortar la delincuencia. Tenían que empezar a respetar códigos para no darle excusas a la policía para que entrara a reprimir y durante un tiempo a los que venían de afuera los echábamos, era un control en el buen sentido [...] Era importante porque había pibes que venían de vidas muy marginales y cuando empiezan a participar de la vida política, es una mística que se apodera de ellos y eso fue gracias a todo lo que logró nuclear Montoneros. Era una mística y una moral que se impregnaba en los compañeros que después son hombres nuevos. Había un antes y un después de la militancia.”* [...] <sup>63</sup>

Aunque en este recorte de su recuerdo el entrevistado sintetice en una secuencia demasiado vertiginosa la actividad del sacerdote Mugica, que como sabemos había comenzado unos años antes en la Villa 31, llama la atención que aparezca también en su testimonio el desplazamiento que se habría producido en cierto número de jóvenes de las villas de una vida lindante con el delito a otra impregnada por la militancia. Consideremos pues, que debería seguirse este hilo que en muchos casos ayudaría a explicar la vinculación de la JP con los jóvenes de aquellos lugares. El trabajo de base de los militantes de la JP se vio facilitado por el importante sustrato que la prédica tercermundista, entre moralizante y abocada a forjar una nueva mentalidad colectiva, había inculcado. Así, la lucha a la que incitaban los curas villeros en sus peregrinaciones a Luján cobraba ya no sólo una dimensión social sino de carácter político, aunque el alcance de éste parece haber sido más bien efímero en el imaginario y las prácticas de los habitantes de las villas.

<sup>62</sup> Diario *La Razón*. 6 de diciembre de 1972, p. 8.

Figura 4: Folleto de convocatoria a la Tercera Peregrinación Villera a Luján, diciembre de 1971.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

En *Nuestra Lucha* nº 5, publicada en noviembre 1971, ya podía advertirse con claridad cómo se había politizado el ambiente en las villas. Además de convocar a la “Tercera Peregrinación a Luján” para el 19 de diciembre de ese año, el editorial así titulado terminaba, sin embargo, exaltando una consigna que disimulaba poco y nada la opción política asumida:

[...] *“porque esa Patria Nueva que todos queremos, solamente la harán aquellos que se sepan JUGAR POR LA CAUSA DEL PUEBLO. POR LA CAUSA DE LOS VILLEROS. En una palabra, luchar con fe y coraje por el bien de todos. Eso es avanzar, eso es hacer una Peregrinación”* [...] <sup>64</sup>

En el mismo número del boletín de los curas villeros se informaba sobre la detención de 47 sacerdotes del MSTM. Ante la pregunta “¿Por qué?” no se referían a los hechos sucedidos sino que se inducía que la respuesta era por “estar al lado del pueblo” y debajo se incluía bajo el título “Declaraciones ante los sacerdotes presos” adhesiones de los vecinos de Villa Dorrego y de la Junta de Delegados de las Villas de Retiro.

Una muestra más de la politización creciente de las villas se desprendía de otra noticia referida al estallido de una bomba en la capilla Luján de los

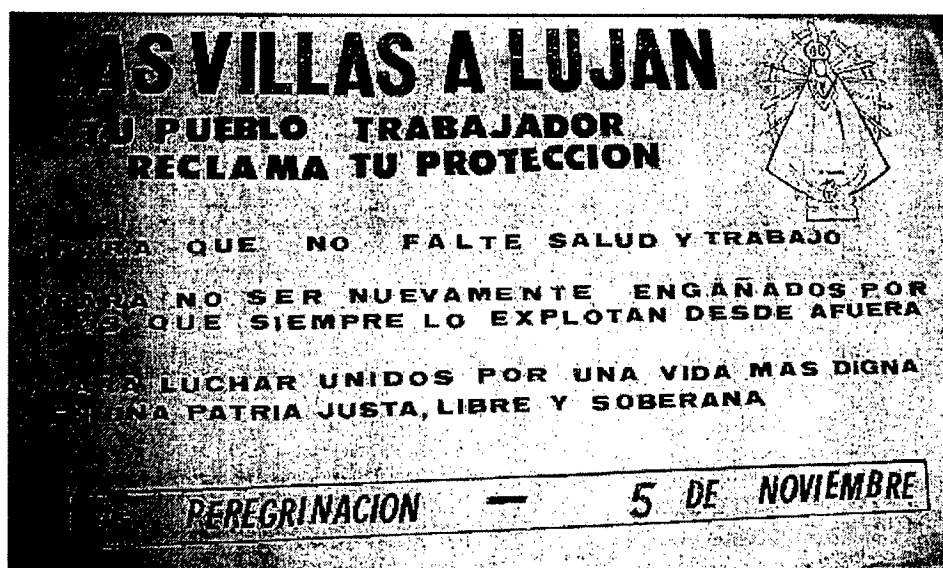
<sup>63</sup> Entrevista a Orlando Vargas.

<sup>64</sup> *Nuestra Lucha*. Nº 5. Buenos Aires. Noviembre de 1971. Archivo privado del MSTM del padre José Meisegeier. (sj).

Obreros en la Vila 20 de Villa Lugano, donde abogados de presos políticos estaban realizando una huelga de hambre.<sup>65</sup>

A mediados de 1972, al renovarse buena parte de las comisiones vecinales, los adherentes al peronismo se impusieron ampliamente y se abrieron Unidades Básicas en varios barrios.

Figura 5: Folleto de convocatoria a la Cuarta Peregrinación Villera a Luján, noviembre de 1972.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

Un dato interesante durante la coyuntura del GAN fue que la peronización alcanzó también a algunas oficinas estatales directamente vinculadas a la cuestión habitacional. Fue así, que en la CMV se gestó una comisión interna representativa cuyos cuadros técnico-profesionales respondían a la JP de modo que se fue desarrollando un poder paralelo dentro

<sup>65</sup> *Nuestra Lucha* n° 5. Op. Cit. Además de publicar una foto mostrando los destrozos de la capilla se exhibía un recuadro que decía: "como sacerdotes perdonamos la persecución y prisión. Pero como curas villeros no podemos olvidar la de nuestro pueblo."

En la contratapa otro recuadro rescataba:

*"Dice Jesús en el Evangelio:*

*Felices ustedes cuando sean insultados  
y perseguidos en toda forma por mi causa.*

*Alégrense y regocíjense*

*porque*

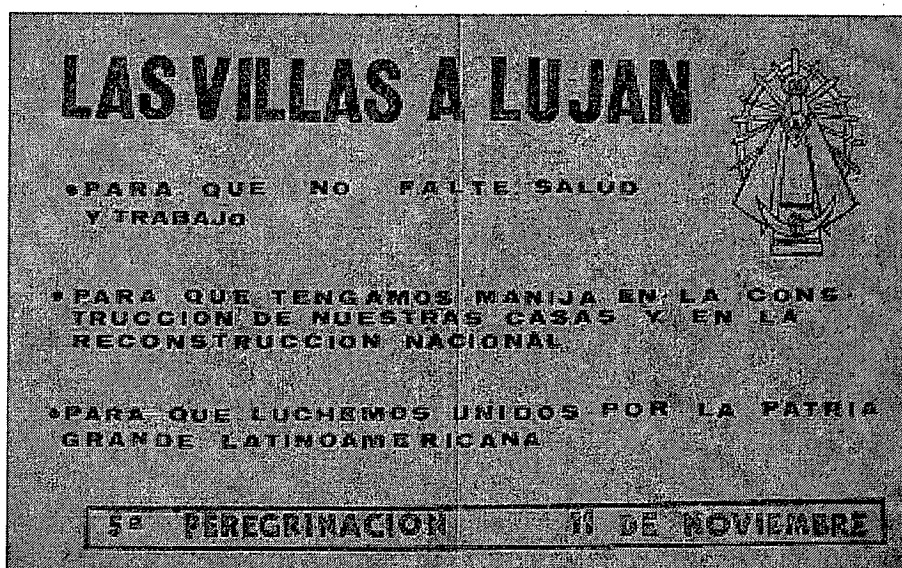
*Tendrán una gran recompensa  
en el cielo.*

*De la misma manera  
persiguieron a los profetas"*

del Estado. Durante la "primavera camporista" la CMV no sólo perdió totalmente su cariz represivo, sino que se convirtió en un puente fundamental a través del cual los pobladores de las villas pudieron elevar sus propuestas con mayor fuerza que nunca.<sup>66</sup>

Si las villas miserias de la ciudad habían logrado sobrevivir a los planes de erradicación proyectados desde 1955, obtenido mejoras materiales importantes a la vez que se organizaban clubes deportivos y culturales, asociaciones de madres, comisiones vecinales y agrupamientos intervillas, el retorno del peronismo al poder encendió renovadas esperanzas para la satisfacción plena de sus acumuladas demandas.

Figura 6: Folleto de Convocatoria a la Quinta Peregrinación Villera a Luján, noviembre de 1973.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

En febrero de 1973, un grupo de dirigentes villeros creó el Frente Villero de Liberación Nacional (FVLN) que fue reconocido por el intendente de aquel momento, Saturnino Montero Ruiz, como la organización que representaba a

<sup>66</sup> En dicho marco se lanzó un plan piloto que fue el proyecto de la villa 7 en el Barrio Justo Juárez en Mataderos. Participaron de esta experiencia un pequeño grupo de profesionales provenientes de la Universidad de Buenos Aires quienes asesoraron a los habitantes del lugar acerca de cómo construir las nuevas viviendas. Arquitectos, sociólogos y otros asistentes técnicos trabajaron con las juntas vecinales de las villas que se sumaron al proyecto, para organizar el trabajo, las condiciones de contratación de los participantes, la participación de los diferentes gremios, etc.



las villas de la ciudad, otorgándoles un fondo de 500 millones de pesos destinados a la realización de mejoras. A partir de allí, y paralelamente al proceso de sindicalización y politización de la CMV, se fue instituyendo la participación de los villeros en el gobierno municipal. Después del triunfo del FREJULI, se creó una Oficina de Villas integrada por tres pobladores remunerados en el área administrativa y otros tres en el depósito de materiales.

Desde julio de 1973, dicha participación se realizó a través del recientemente creado Movimiento Villero Peronista (MVP) mediante las mesas de trabajo en las cuales se exponían los problemas ante los representantes del Estado (OSN, SEGBA, etc.):<sup>67</sup>

*[...] "Todas las agrupaciones peronistas pertenecientes a la 'tendencia' eran muy fuertes en las villas, sobre todo el MVP que además era el más próximo a nosotros [MSTM]. En el '73, antes de que asumiera Cámpora, se planteó tomar el edificio del Mercado del Plata, (CMV) y fue gente de todas las villas y lo ocupó por varios días... después hubo una negociación, se levantó la ocupación pero se habían formado mesas de trabajo, así que iba mucho la gente toda la semana a la CMV a esas mesas de trabajo a pedir por áreas. Estaba el área vivienda, el área tierra, materiales, educación, salud. Cada mesa de trabajo tenía una especie de actividad. De cada villa iban los delegados y después había reuniones por villa. Eso era la parte organizativa en los barrios y el nivel de movilización era muy grande, concurría toda la gente." [...]*<sup>68</sup>

Mientras el FVLN procuró inscribir sus reclamos en el marco de la plataforma del FREJULI, evitando definiciones a la hora de adherir a alguna de las corrientes internas del peronismo, el MVP se gestó por el impulso de la JP y del MSTM. Su creación tenía que ver con la estrategia de organizar frentes de masas que respondieran a sus directivas, apuntando más a la autosuficiencia política que a la búsqueda de alianzas con otras agrupaciones populares de la sociedad civil.

Los entrenados cuadros políticos de la JP tuvieron un gran apoyo entre los habitantes de las villas. Las campañas de alfabetización, campamentos infantiles para los niños de las villas, organización de brigadas de trabajo, asesoramiento legal para indocumentados, atención médica y provisión gratuita

---

Dávalos, Patricia - Jabbaz, Marcela - Molina, Estela. Op. Cit., Cap III.

<sup>67</sup> Ziccardi, Alicia. *El tercer gobierno peronista y las villas miserias de la ciudad de Buenos Aires (1973-1976)*. México. Universidad Autónoma de México (UAM), 1983.

<sup>68</sup> Entrevista al padre Rodolfo Ricciardelli integrante del MSTM, párroco de la Iglesia Madre del Pueblo (Villa 1-11-14) desde 1974 hasta la actualidad, realizada por Claudia Touris el 13/09/97.

de medicamentos, contribuyeron a multiplicar su número de adeptos en todo el país. Era la primera vez que los villeros aceptaban y confiaban en la ayuda y las propuestas de “los de afuera”. Al respecto opina Armando Rivero:

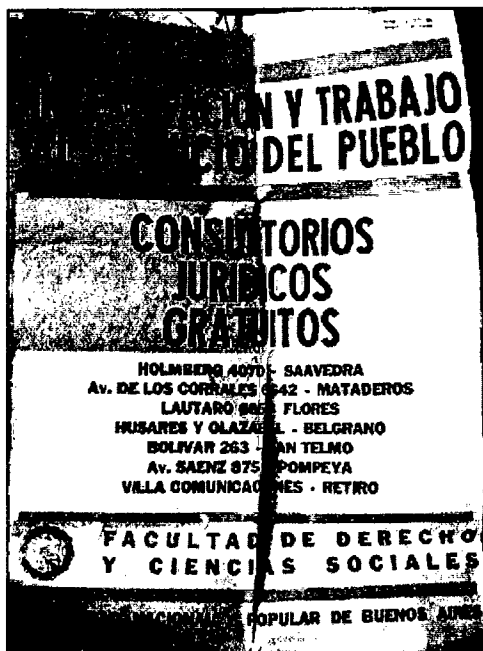
*[...] “Nosotros no conocíamos otro peronismo que el peronismo de Montoneros, formando parte de Montoneros logramos un sentido de pertenencia... desde los universitarios hasta los más bajos niveles de conciencia que digamos que éramos los villeros, todos queríamos organizarnos y cambiar la sociedad y éramos aceptados, no éramos discriminados, una cosa importantísima que pasó para esa época. Los pibes universitarios no nos rechazaban, nos hacían sentir parte de ellos, nos incluían, nos daban elementos de lectura, nos identificaban claramente al enemigo que no era el policía que nos reprimía sino que teníamos que organizarnos para combatir a los verdaderos dueños del poder, los que nos habían expulsado de nuestra provincia, los que habían echado a Perón [...] Nos lo hicieron entender porque usaban un lenguaje claro, aparte no te obligaban a estar ahí, los que estábamos era porque queríamos estar. Había que hacer el Hombre Nuevo [...] todo eso que fuimos aprendiendo; saber quién fue Carlos Marx, qué era el marxismo, qué era el peronismo, el capitalismo, qué era el imperialismo, por qué habían dado los golpes, por qué habían fusilado a Valle y matado a tantos peronistas. Uno empezaba a darle una connotación histórica y una continuación a lo que fueron las luchas de los caudillos porque el revisionismo que hace FORJA no es a partir del Mayo Francés ni del Octubre Rojo, sino a partir de las montoneras federales.” [...]*<sup>69</sup>

La identificación de este ex integrante del MVP con la JP que respondía a Montoneros se veía estimulada por los factores que ya señaláramos y por el enorme despliegue en materia de asesoramientos de todo tipo por parte de los militantes que venían de la UBA. Además del ejemplo de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo y su experiencia piloto en la Villa 7 del Barrio Justo Juárez de Mataderos, pudimos rescatar a través de un poster la proliferación de consultorios jurídicos gratuitos en los barrios de Saavedra, Mataderos, Flores, Belgrano, San Telmo, Pompeya y Retiro (Villa Comunicaciones) a cargo de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la “Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires”.

---

<sup>69</sup> Entrevista a Armando Rivero.

Figura 7. "Investigación y trabajo al servicio del pueblo". Afiche de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

También proliferaron los talleres y centros culturales, los ciclos de cines debate y los cursos de Historia Argentina en clave revisionista, así como las revistas de orientación montonera donde era habituales las narraciones que reflejaban el pasado nacional a través de historietas.

Sin embargo, los espacios ganados por la JP en la CMV durante el gobierno de Cámpora, quien también visitó la Villa 31 y almorzó con Mugica poco después de su triunfo electoral, encontraron su freno en el "Ministerio del Pueblo", es decir el Ministerio de Bienestar Social dirigido por José López Rega. A mediados de 1973 dio a conocer su programa de vivienda popular a través de una campaña de publicidad masiva que los villeros conocieron a través de los medios y no por medio de los interlocutores reconocidos por el Estado. Se trataba del *Plan Alborada* que ofrecería conjuntos habitacionales definitivos a los habitantes de las villas de emergencias, rancheríos, viviendas precarias en general y para aquellos que no encontraban vivienda. El problema que se planteaba una vez más era la intención gubernamental de erradicar las villas, lo cual se contraponía a la reivindicación de los pobladores: "la

expropiación de las tierras que ocupaban y el mejoramiento de sus viviendas o la construcción de nuevas viviendas en sus localizaciones originales”.<sup>70</sup>

Para ese entonces, Mugica había aceptado un cargo como asesor *ad honorem* en el MBS, pensando que de ese modo iba a poder negociar de una manera más ágil las reivindicaciones de los habitantes de las villas. Nada más lejos de la realidad. Los acontecimientos de Ezeiza, la renuncia forzada de Cámpora y la creciente influencia de López Rega enfriaron sus relaciones con Perón y sus posibilidades de entrevistarse con él se restringieron notablemente.

Las tensiones por los proyectos de Vivienda Popular se dieron también entre el MBS y las iniciativas puestas en marcha por la Facultad de Arquitectura y Urbanismo como de otros profesionales universitarios en el marco de la política universitaria impulsada por el Rector de la UBA, Dr. Rodolfo Puiggrós quien compartía el diagnóstico de la izquierda peronista y pretendía llevar a la práctica una política que estrechara nexos entre la Universidad y la sociedad nacional.

El lanzamiento del *Plan Alborada* y el desconocimiento de las mesas de trabajo se sumaron a la cesantía de muchos militantes y cuadros técnicos que actuaban en la CMV, al mismo tiempo que se fortalecían las prácticas clientelares con el fin de cooptar a una parte de la dirigencia villera.

Mientras la JP y de Montoneros profundizaban sus diferencias con Perón, los habitantes de las villas conservaban mayor confianza en las iniciativas del líder. Sin embargo, gradualmente el desconcierto y la fragmentación también invadió a sus dirigentes:

[...] “Yo me acuerdo cuando los delegados de la villa fueron a una entrevista con Perón por el tema de la vivienda, había mucha esperanza en la posibilidad de concretar un barrio obrero y concretar lo de las cooperativas de trabajo porque estaba un gobierno popular y Perón. Hubo una gran desilusión cuando después de esa reunión eso no se dio y la propuesta fue erradicar la villa. Recuerdo a Carlos [Mugica: que había aceptado un cargo *ad honorem* como asesor en el MBS] y a un miembro de la JP que vino y dio un golpe en la mesa y dijo muy enojado ‘Perón nos embromó, no nos va a dar esto’. Parecía que era el gobierno que nos iba a posibilitar grandes cosas y por otro lado nos sucedían otras. Por ejemplo, la muerte de Chejolán el 25 de marzo de 1974 durante el gobierno de

<sup>70</sup> Ziccardi, Alicia. Op. Cit.

*Perón. Fue en una marcha en la que reclamábamos bajo la consigna 'casa sin trampa', porque ya en estas reuniones veíamos que el plazo para el pago de estas viviendas era de 30 años y si bien en aquella época había trabajo, en la villa el trabajo era precario y muchas familias no sabíamos si eso lo íbamos a poder sostener [...] Hubo gente como José Valenzuela y la gente de su barrio que planteó no ir a las viviendas y lo que hicieron fue comprar unos terrenos cerca de Lomas de Zamora, a un barrio que ya estaba allí. Fue una gran discusión esa: o vamos a los lugares que nos están ofreciendo o tomamos otras iniciativas." [...]*<sup>71</sup>

A comienzos de 1974, el MBS comenzó el traslado de un grupo de habitantes de la Villa 31 a las nuevas viviendas ubicadas en la zona de Ciudadela. Perón insistió ante la Junta de Delegados de la Villa 31 y el MVP que el objetivo de su gestión era "erradicar totalmente las villas de emergencia, especialmente por los chicos, porque son peligrosas".<sup>72</sup> Ante esta situación, el MVP organizó una movilización a Plaza de Mayo el 25 de marzo de 1974. Estaban presentes los dirigentes de todos los barrios de la Villa 31 (unas 2.000 personas) quienes exhibían banderas de su agrupación y de Montoneros mientras cantaban la marcha peronista y vivaban la consigna "Los villeros con Perón". En un episodio confuso, un integrante del MVP, Alberto Chejolán, fue muerto por una bala policial. El hecho fue denunciado por *El Descamisado*, donde se responsabilizaba directamente a López Rega y al MBS de la represión en el marco de la guerra, ya más que declarada, entre la derecha y la izquierda peronistas. La publicación reproducía las declaraciones y el pedido de justicia que los diputados Miguel D. Zavala Rodríguez, presidente del Bloque de la JP y Leonardo Bettanín, quienes elevaron un pedido de interpelación al Ministro Llambí y al Comisario Villar con relación al esclarecimiento del "compañero Chejolán", que fue incluido en el panteón de héroes y mártires populares sacralizado por Montoneros.<sup>73</sup>

La ruptura definitiva de Perón y los Montoneros colocó al MVP en el ojo de la tormenta. Si bien la disputa os relegó a un lugar secundario no por eso los libró de la embestida contra las organizaciones populares y la represión a sus dirigentes. La división que se había producido en la JP, entre la JP Lealtad y la JP Regionales, atravesó también al MVP y al MSTM que había entrado en

<sup>71</sup> Entrevista a Fátima Cabrera.

<sup>72</sup> Diario *La Nación*. 24 de enero de 1974.

<sup>73</sup> *El Descamisado*. Año 1. N° 46. 2 de Abril de 1974.

crisis desde mediados de 1973 en que virtualmente se había fragmentado después de su VI Encuentro Nacional realizado en Córdoba.

Armando Rivero recuerda que en la Villa de Bajo Belgrano hubo un operativo que se extendió a todas las villas en el que:

[...] *“La gente de López Rega y Norma Kennedy empiezan a caer con muchas frazadas, colchones y estufas a kerosén...rompiendo nuestro movimiento villero. Tal es así, que a la mitad de la Villa Pampa que está cerca de la cancha de Excursionistas le dan viviendas en Fuerte Apache y se van. Y también empiezan por otro lado a rompernos la JP. La JP promontonera se rompe por derecha cuando se abre un grupo muy grande que se va a la JP Lealtad y ahí el MVP se rompe también cuando el secretario general de la villa en que yo estaba se pasa a Lealtad.”* [...] <sup>74</sup>

Si la ruptura del MSTM ya era un hecho, sobre todo entre los de Buenos Aires y el Interior, un elemento más iba a tensar la cuerda entre algunos de sus miembros y los vecinos de a Villa 31.

Figura 8. Procesión fúnebre en la Villa 31 acompañando el féretro de Carlos Mugica hacia el cementerio de La Recoleta.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

El 11 de mayo de 1974, Carlos Mugica fue asesinado después de dar misa en la Parroquia de Francisco Solano. Su apoyo al *Plan Alborada* y su cercanía a la JP Lealtad no habían disipado la sospecha que sobre él y los curas villeros tenía López Rega y la Triple A. Hacía tiempo que había recibido amenazas de muerte, pero también había roto con la JP Regionales. De ahí que casi inmediatamente después de su asesinato ambos sectores responsabilizaran a su contrincante de su muerte.

Figura 9. Habitantes de la Villa 31 en el cementerio de La Recoleta durante el entierro de Carlos Mugica.



Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

Tanto los pobladores de la Villa 31 como el ala de los curas villeros del MSTM habían perdido a su líder. Sin embargo, Mugica no fue el único que había quedado atrapado en el desgaste y los enfrentamientos feroces con ambas facciones del peronismo. Hacia 1975, el religioso jesuita José María ("Pichi") Meisegeier, su reemplazante en la capilla Cristo Obrero, no parecía

---

<sup>74</sup> Entrevista a Armando Rivero

satisfacer las expectativas de los vecinos del Barrio Comunicaciones. En el fragmento reproducido a continuación, una carta dirigida a Monseñor Lide por parte de los representantes de dicho barrio describe un conflicto entre éstos y el padre "Pichi". Este enfrentamiento reflejaba la división que se había producido dentro del MVP. Mientras el padre "Pichi", adhería a una línea política más proclive a la JP Regionales y a los Montoneros, los dirigentes del barrio -entre los que se encontraban José Valenzuela, la Lista Rosa y los delegados del Club Juvenil Carlos Mugica- estaban más cerca del gobierno de Isabel Perón.

*[...] "El padre Meisegeier en su permanencia desde hace un año al frente de la capilla nada ha hecho a favor del barrio y de los vecinos, por el contrario, últimamente se ha enrolado abiertamente a un grupo del barrio, el mismo que siempre estuvo en contra de nuestro querido e inolvidable R.P. Carlos Mugica, llegando al extremo el día 26 de julio, de perturbar con el parlante de La Capilla, el acto que los vecinos peronistas del barrio efectuábamos en memoria y homenaje a la abanderada de los humildes, inaugurando un busto de Evita.*

*Si bien este hecho es anecdótico, demuestra sin lugar a dudas, cual es su comportamiento. Por estas razones, solicitamos una entrevista con Ud. a fin de que La Capilla de nuestro barrio vuelva a ser -dentro de lo posible- lo que fue siempre." [...]*<sup>75</sup>

La "ilusión de la política" en clave católica y peronista había llegado a su fin y con ella se esfumó el protagonismo vertiginoso y efímero que habían logrado los pobladores de las villas.

El golpe de Estado del 24 de Marzo de 1976 no sólo sepultó definitivamente cualquier nuevo intento reivindicativo de las organizaciones villeras sino que se lanzó el máximo plan erradicador diseñado para las villas de emergencia. El terrorismo de Estado se ejerció con particular saña en estos lugares vistos como focos de agitadores y "subversivos".

---

<sup>75</sup> Carta de la comisión vecinal del barrio Comunicaciones a Monseñor Lide, agosto de 1975.



## A modo de conclusión

El caso de los curas villeros en la ciudad de Buenos Aires constituyó una de las experiencias más ricas y complejas de las desarrolladas por el MSTM a lo largo de su trayectoria. La particular fisonomía urbana de la capital de la Argentina y el crecimiento de sus "enclaves de miseria" ininterrumpidamente desde la década del '40, evidenciaron los contrastes sociales y los límites de un modelo de desarrollo económico cuyo brazo benefactor no alcanzaba a sembrar la equidad.

Aún así, la "Argentina peronista" dejó tal vez como principal legado una aspiración igualitaria aún en los grupos sociales menos favorecidos, y que, en base a ese ideal de ascenso social que el peronismo había propagado como ninguna otra fuerza política, apostaron a un éxodo interno. Para llegar a la "tierra prometida" se hacía necesario afincarse por algún tiempo en lugares donde las condiciones de vida material contrastaban violentamente con el "mundo feliz" que la década peronista había difundido a través de su propaganda oficial, discursiva e iconográfica.

Después de 1955, las *villas miseria*, -tal el nombre popular de aquellos asentamientos que la vergüenza estatal quería esconder "detrás de un largo muro"-, se convirtieron en uno de los objetivos de fallidas políticas públicas que durante décadas prometerían dar una solución de fondo a lo que se definía como un problema social y cultural. Endilgado a la demagogia populista del gobierno derrocado, o asociado a prácticas culturales reñidas con los hábitos burgueses y el progreso, se sucedieron y alternaron planes de erradicación y asistencialismo.

Sin embargo, los habitantes de las villas estuvieron lejos de ser sujetos pasivos frente a esta ofensiva, y pronto demostraron que las prácticas asociacionistas vinculadas al ejercicio de una ciudadanía activa podían manifestarse en ellos a través de un fomentismo redivivo en el que se entrelazaron otros actores.

Hacia fines de los '60 y comienzos de los '70, entre los nuevos actores que irrumpieron en el escenario de las villas, se mezclaron aquellos que lo hicieron motivados por objetivos políticos y por ideales religiosos. La frontera entre los unos y los otros se fue confundiendo con el tiempo, en el despliegue

de discursos y prácticas donde lo religioso quedó subsumido en lo político y lo político se tiñó de un tono profético y mesiánico.

La confluencia entre los villeros, el MSTM y los jóvenes peronistas, dio lugar a una experiencia inédita de movilización social y política. Las reivindicaciones materiales dieron paso a la fusión de las creencias. El surgimiento del MVP fue el resultado de una síntesis peculiar entre la prédica y la acción que venían realizando los curas tercermundistas y el anclaje que la política de masas de la JP había lanzado en los ambientes populares, furiosamente, desde 1971, en que se encendió la politización en todas partes.

Es probable, sin embargo, que más allá de las declamaciones y las demostraciones de la capacidad de movilización que el peronismo de la "Tendencia" evidenciaba en cuanto a su influjo sobre las agrupaciones netamente populares, los habitantes de las villas imaginaron ese mundo nuevo más parecido a un retorno al "peronismo clásico" que al ideal político y social al que aspiraba la NI. O -como insinuamos en el punto anterior- que tal radicalización no calara lo suficiente como para provocar un salto cualitativo que hubiera potenciado de otro modo el fervor de la movilización popular. Quizás la repuesta no pueda ser taxativa y existieran en aquel variado universo de protagonistas quienes se identificaron con uno u otro imaginario, porque desplazando "el mundo feliz" a la Patria del "Hombre Nuevo" de la que hablaban los curas villeros y a la Patria Socialista de la que hablaba la JP que respondía a Montoneros. Tensión y desplazamiento al que no fueron ajenos tampoco los curas villeros ni los jóvenes peronistas.

Como sabemos, los curas tercermundistas se caracterizaron por desarrollar una febril actividad que no se redujo a los ámbitos intelectuales, donde su influjo fue poderoso, sino también a lugares de acción pastoral directa: grupos parroquiales, iniciativas misioneras, sindicatos, barrios, villas de emergencia, ligas agrarias.

La inserción "exitosa" en los ambientes populares se vio fortalecida en el caso de los curas villeros, por su adhesión a una versión de pastoral popular que se apoyaba mucho en las prácticas preexistentes de religiosidad popular donde la ritualidad sacra fue un elemento significativo. En ese aspecto, más que intentar debilitar dicha manifestación de lo religioso en virtud de un sobredimensionamiento de los aspectos puramente socio-políticos como otras

vertientes de la Teología de la Liberación, la versión villera del MSTM se destacó por su adhesión a la Teología del Pueblo, más proclive a una perspectiva culturalista que marxista. El ritualismo y lo celebratorio adquirieron, una nueva significación para potenciar las acciones de emancipación política. La liberación interior y la política eran inescindibles.

La idealización del saber del "pueblo" llevó inevitablemente a los curas villeros a la "opción por el peronismo".

A su vez, la temprana relación del MSTM con los jóvenes universitarios (integralistas), o con aquellos que participaban en las parroquias y otros ámbitos donde actuaban, coadyuvó a fortalecer e intercomunicar las distintas redes del catolicismo tercermundista, del cual Montoneros y la JP formaban parte.

Se trató, entonces, de un imaginario donde convergieron una utopía liberacionista en clave cristiana y una utopía redentorista en clave secular-revolucionaria que compartieron los protagonistas analizados en esta investigación. Se cristalizó una gran sensibilidad hacia las profecías de acontecimientos apocalípticos resumidos en la percepción de inminencia, la destrucción del capitalismo y por ende, en la ejecución de acciones destinadas a forzar ese fin. De la Revolución nacería el "Hombre Nuevo", una proyección de la *ecclesia* de San Pablo y la Patria Grande del "Che".

Una vez sepultada la "ilusión de la política", los habitantes de las villas no sólo quedaron sumidos en la confusión y se vieron forzados a definirse entre facciones políticas enfrentadas a muerte, sino que además vieron desarticuladas buena parte de las iniciativas que habían obtenido el reconocimiento estatal. Erradicación y represión sin precedentes hacia sus dirigentes y delegados se desencadenaron tras sobre ellos tras el golpe de 1976.

Los curas villeros se replegaron sobre una religiosidad popular cada vez más exaltada, como si acaso su manifestación en las prácticas religiosas de los habitantes de las villas metropolitanas hubiera guardado algo de ese momento en que la "ilusión religiosa" se subsumió en la de la política, sin siquiera sospechar que tal vez se trató de un doble engaño en que ellos fueron los enunciadores de una profecía autocumplida.

## Capítulo 6: Entre *Marianne* y María.

### Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina

[...] *“Por lo que concierne a la pobreza religiosa, no basta con someterse a los Superiores en el uso de los bienes, sino que es menester que los religiosos sean pobres en la realidad y en el espíritu, teniendo sus tesoros en el cielo. Cada cual en su oficio considérese sometido a la ley común del trabajo, y mientras se procura de este modo las cosas necesarias para el sustento y las obras, deseche toda solicitud exagerada y abandónese a la Providencia del Padre, que está en los cielos. Las Congregaciones religiosas pueden permitir en sus Constituciones que sus miembros renuncien a los bienes patrimoniales adquiridos o por adquirir. Teniendo en cuenta las circunstancias de cada lugar, los mismos Institutos esfuércense en dar testimonio colectivo de pobreza y contribuyan gustosamente con sus bienes a las demás necesidades de la Iglesia y al sustento de los pobres, a quienes todos los religiosos deben amar en las entrañas de Cristo. Las Provincias y las Casas de los Institutos compartan entre sí los bienes materiales, de forma que las que más tengan presten ayuda a las que padecen necesidad.”*[...] <sup>1</sup>

#### 1. ¿Por qué estudiar a las “monjas”?

En vísperas de la realización de la IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, en 1968, el número de religiosas profesas en la región ascendía a 140.000, lo cual representaba el 76% de la totalidad de los religiosos de América Latina. El 24% restante correspondía a los 43.000 religiosos varones de los cuales 23.000 eran sacerdotes.<sup>2</sup> Esta notable superioridad numérica por parte de las representantes de las congregaciones femeninas, que se manifestaba con diferencias de matices en las distintas iglesias nacionales latinoamericanas, contrastaba con la enorme subordinación y ausencia de reconocimiento en cualquier instancia que incidiera en las resoluciones orientadas al gobierno de la Iglesia católica en general y de la vida religiosa en particular.

<sup>1</sup> Decreto *Perfectate Caritatis* sobre la adecuada renovación de la vida religiosa.

<sup>2</sup> Documento Básico para la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Anexo 2. Sobre: la Iglesia en su unidad visible. En Medellín 76, p. 38.

El impedimento de ejercer el sacerdocio y la obediencia obligada ante cualquier medida emanada de la Santa Sede y vehiculizada a través de las jerarquías eclesiásticas locales -en su totalidad masculinas- es una clara muestra de esta exclusión de las religiosas del gobierno de la Iglesia.

Esta situación de histórico sometimiento e invisibilización del lugar de las religiosas en la Iglesia católica es la resultante de la construcción -a lo largo de los siglos- de un sofisticado dispositivo ideológico que justifica la división sexual de las jerarquías y supremacía del poder masculino como la derivación natural de la enunciación máxima y divina emanada de las Sagradas Escrituras.

Al deshistorizar la explicación de cómo se fueron estructurando estas relaciones de fuerza en detrimento de las mujeres, el poder masculino y clerical quedó revestido de una legitimidad reforzada por discursos y ritualidades de poderosa fijación en el imaginario social, como en el de las representaciones y de las prácticas que sujetaban y predisponían a las mujeres a aceptar su subordinación a la autoridad masculina paternal, marital o clerical. Se fue configurando pues una organización institucional donde la autoridad se concentró en los referentes religiosos masculinos pero en la cual las mujeres desarrollaban múltiples tareas de importancia fundamental para sostener y reproducir el lugar de privilegio de la Iglesia católica.<sup>3</sup>

El modelo mariano<sup>4</sup> se fue imponiendo como la máxima aspiración a imitar por parte de las mujeres cristianas, y muy especialmente la búsqueda de la santidad en el caso de las religiosas. Se trataba de un modelo dual, o más bien de un modelo que a la vez que exaltaba la figura virginal de María en el plano de lo simbólico, ponía en práctica experiencias que relegaban a las mujeres seglares al ámbito de la esfera doméstica y al ejercicio prioritario de la labor maternal, y a las "monjas" al renunciamiento total al mundo y su entrega incondicional a la obra "salvífica" de Dios y la Iglesia.

<sup>3</sup> Kay Mc Namara, Jon Ann. *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*. Barcelona. Editorial Herder, 1999.

<sup>4</sup> Sobre el culto mariano pueden consultarse los trabajos de: Fogelman, Patricia. "El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis", en: *La Aljaba. Segunda Época*. Volumen 10. Luján. Ed. UNCo/UNLu/UNLPam. 2006, pp. 175-188; Graef, Hilda. *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*. Barcelona. Ed. Herder, 1968 (1964) y Warner, Marina. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid. Taurus, 1991 (1976).

Esta impronta autoritaria y patriarcal sólo pudo comenzar a ser cuestionada a partir del CVII (1962-1965). Sin embargo, no hubo en sus documentos finales cambios fundamentales respecto del reconocimiento del lugar de las mujeres en el interior de la Iglesia, ni tampoco respecto de su participación en instancias deliberativas sobre la distribución del poder entre los agentes religiosos masculinos y femeninos. Es por ello que no debe sorprendernos que las posiciones y los planteos de los sectores considerados progresistas de orientación liberal o tercermundista y los de la más sistematizada TL no se hubieran diferenciado sustancialmente en este tema respecto de las posturas de los sectores más conservadores y tradicionalistas.

Por su parte, el interés en la historia de las religiosas de nuestro país ha sido casi nulo hasta el presente. Las escasas referencias a las congregaciones femeninas pueden encontrarse marginalmente en las historias eclesiásticas más tradicionales, las cuales sólo se preocuparon por el período colonial. Para el siglo XIX, describen apenas el momento de su llegada al país y las características de su labor apostólica.<sup>5</sup> El siglo XX ni siquiera ha sido recorrido en sus lineamientos más generales. Este vacío, es justo reconocerlo, también caracterizó, hasta hace poco más de una década, a los estudios de historia de la Iglesia y del catolicismo en general, tendencia que se ha revertido fuertemente de la mano de la aparición de una *nueva historia de la Iglesia* de sustrato estrictamente académico. Asimismo, aunque el campo historiográfico orientado al estudio de la Iglesia y el catolicismo tiene fuerza propia, es innegable que el creciente interés por explorar la historia política de la Argentina reciente ha contribuido al inevitable cruce entre ambos formulándose nuevas preguntas como potenciando las posibilidades de contar con significativas contribuciones.

El propósito de llenar el vacío existente acerca de la historia de las religiosas y su relación con la política en las décadas del '60 y del '70 es el que nos impulsa a dedicar este capítulo de la tesis a explicar cómo fue posible la emergencia de una corriente tercermundista en un sector de las

---

<sup>5</sup> Por ejemplo: Bruno, Cayetano. *Historia de la Iglesia en Argentina*, (doce volúmenes) y Zuretti, Juan Carlos. *Nueva Historia Eclesiástica Argentina. Del Concilio de Trento al Vaticano Segundo*. Buenos Aires. Itinerarium, 1972.

congregaciones religiosas en nuestro país, con características algo distintivas al tipo de protagonismo alcanzado por sus pares varones.

En efecto, el tercermundismo católico argentino tuvo como máximo protagonista al MSTM, como algunas congregaciones femeninas de destacada participación dentro de esta corriente del catolicismo nacional. Este capítulo se propone dar comienzo a una indagación que nos permita conocer el impacto de la renovación conciliar y de la teología tercermundista en la vida religiosa femenina.

Analizaremos las especificidades que adquirió la militancia de las religiosas de algunas congregaciones femeninas cercanas al MSTM. Nos interesa particularmente explicar qué grado de apropiación y de resignificación tuvo el tercermundismo entre las religiosas de nuestro país, considerando su histórica subordinación dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia, y evaluar cuál fue su alcance y representatividad. Para ello, hemos de procurar medir el desenvolvimiento de esta experiencia dentro del contexto latinoamericano donde también se dieron procesos similares.

La alusión a las figuras de *Marianne*<sup>6</sup> y María pretende dar cuenta de la tensión irresuelta de los modelos femeninos asociados a la participación y el involucramiento en la esfera pública mediante la defensa de los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad, y a la mujer-madre espiritual, sumisa, casta y abnegada, respectivamente, que identificamos en el discurso y en las prácticas asumidas por algunas religiosas cercanas al tercermundismo.

Esta tensión irresuelta, que hemos conceptualizado a través de la contraposición *Marianne*-María, nos permite a su vez identificar puntos de continuidad y de ruptura con los modelos que la Iglesia católica ha asignado tradicionalmente a las mujeres y principalmente a las de vida consagrada.

Analizar la modalidad que adquirió el cruce de la dimensión religiosa y de la dimensión política en el caso de las religiosas introduce un enfoque que contempla la perspectiva de género. Si habitualmente la historia de las mujeres y los estudios de género han subrayado la "invisibilidad" de las mujeres a la hora de la reconstrucción de los grandes procesos históricos, en el caso de las

---

<sup>6</sup> Sobre la figura de Marianne, sus significados y representaciones existe una nutrida bibliografía entre la que se destaca la serie de libros de Aguhlon, Maurice. Entre ellos:

religiosas podemos hablar de una "doble invisibilidad", dada su subordinación en la estructura institucional de la Iglesia. Una subordinación que contrasta con su abrumador predominio numérico.

Es en este contexto que cobra mayor fuerza y significación el intento de explicar cómo fue posible y de qué manera se produjo el encuentro de estas religiosas con la política. Se trataba, además de un momento histórico muy particular donde se entrelazaban el clima de revuelta cultural con la contestación social y la radicalización política.

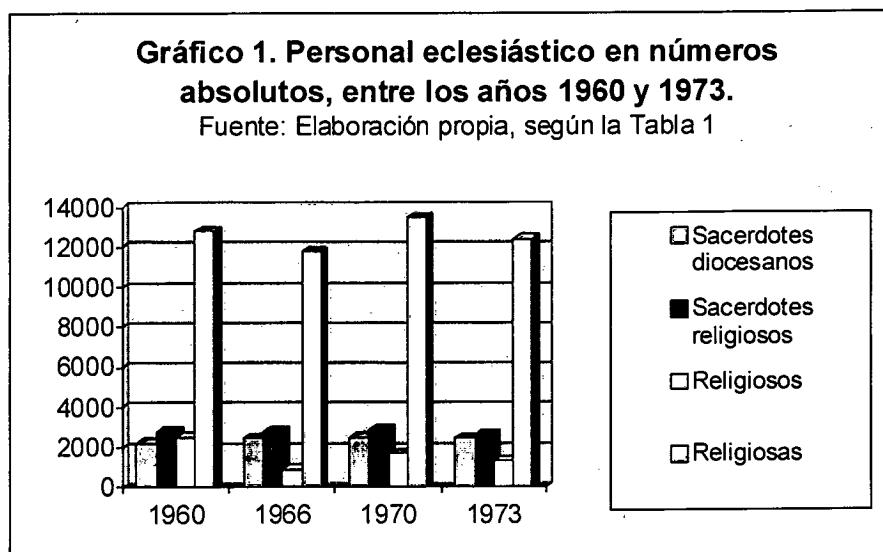
Según la estimación de la revista de la Conferencia Argentina de Religiosos y Religiosas (CONFER): *Vida en Fraternidad* (VF), en 1974 el número de religiosas existentes en nuestro país, sumaban 11.800. Nuestras estimaciones -reconstruidas también a partir de información estadística algo fragmentaria- sugieren que la evolución del número de religiosas entre 1960 y 1973 es la que muestra la tabla 1.

Tabla 1. Personal eclesiástico en números absolutos, entre los años 1960 y 1973

<b>Eclesiásticos</b>	<b>1960</b>	<b>1966</b>	<b>1970</b>	<b>1973</b>
<b>Sacerdotes diocesanos</b>	2243	2471	2534	2469
<b>Sacerdotes religiosos</b>	2798	2793	2867	2618
<b>Religiosos</b>	2496	893	1701	1338
<b>Religiosas</b>	12826	11773	13488	12401

Fuente: Soneira, Abelardo. J. *Evolución de la vida religiosa en la Argentina. Una aproximación sociológica*. Según datos extraídos del Cuadro Nro. 3. Pág. 14, construido sobre información provista por Rosato (1976) y AICA.

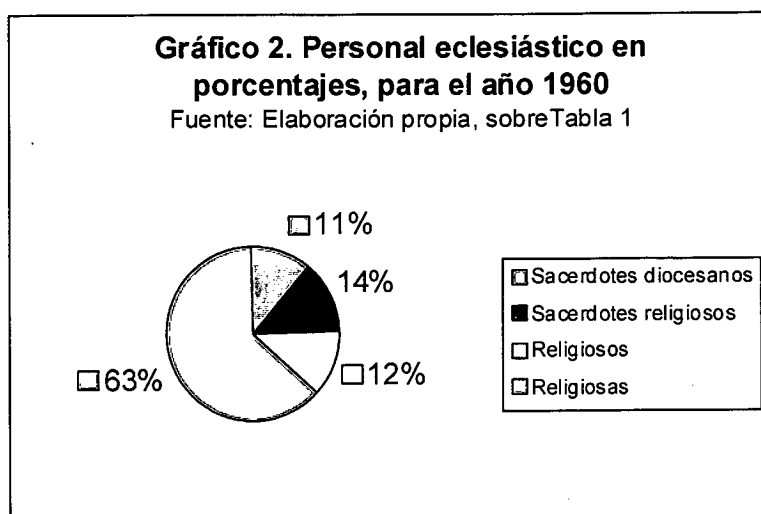




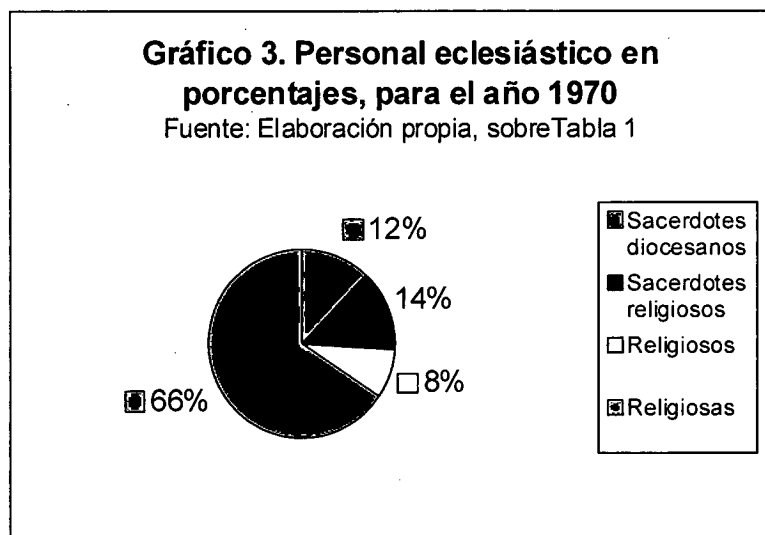
Es difícil hacer una estimación precisa de cuál fue el porcentaje de religiosas como de congregaciones encolumnadas dentro de la corriente tercermundista, y el relevamiento que puede hacerse a partir de VF sólo permite hacer una recuperación de las experiencias de las religiosas adheridas a la CONFER.

Según el Gráfico 1, la presencia de las mujeres religiosas en los recuentos de los años 1960 y 1973 tiende a mantenerse muy por encima de los registros totales de varones, incluso sumando los sacerdotes diocesanos, sacerdotes religiosos y aquellos declarados sólo religiosos. Ciertamente, son estos últimos los que presentan más variaciones en el número de registros, tendiendo a un pronunciado descenso hacia el final del período.

El Gráfico 2 nos permite apreciar más nítidamente aún la proporción de mujeres en relación con los varones durante el recuento de 1960.



El Gráfico 3, por su parte, nos permite advertir pequeñas variaciones de conjunto que siguen reafirmando el predominio cuantitativo de las religiosas.



Como ya señalamos en el capítulo 4 referido al MSTM, la presencia comprobada de sacerdotes tercermundistas alcanzó casi el 10% del total del clero. A pesar de que el número de las religiosas duplicaba el de sacerdotes, nos resulta imposible determinar cuantitativamente su adscripción a la corriente tercermundista, en parte, porque a diferencia del que constituyeron sus pares masculinos no se trató de un movimiento orgánico. Sin embargo, nos atrevemos a sugerir que el porcentaje de participación de religiosas tercermundistas sobre el total de las religiosas profesas no parece haberse aproximado al registrado por los varones. Pero habiendo el doble de mujeres, por poco que hubiesen participado dentro de dicha tendencia, su presencia no puede haber sido en números absolutos muy inferior a la de los varones. Este problema por ahora sin solución cuantitativa, nos remite una vez más a la cuestión de la invisibilidad de las mujeres religiosas dentro de las estructuras de la Iglesia católica.

Por otra parte, los datos hasta ahora comprobados demostrarían que fueron las congregaciones de origen europeo las que más rápidamente promovieron cambios en la línea inaugurada por el CVII reforzada por la TL.

Por último, ¿por qué elegimos hablar de trayectos o trayectorias al analizar los relatos principalmente orales de las protagonistas entrevistadas?

La primera cuestión tiene que ver con el tipo de fuentes disponibles para abordar el asunto. Además de ser escasas, las fuentes halladas son muy sesgadas puesto que se trata fundamentalmente de memorias de la vida religiosa o historias congregacionales escritas con motivos celebratorios. Tampoco contamos, como ya dijimos, con una tradición historiográfica de peso.

En este escenario, el uso obligado de entrevistas orales, plantea, asimismo, otras dificultades relacionadas con el problema de la memoria en el sentido de cómo trabajar con relatos retrospectivos filtrados por una experiencia de derrota política. De ahí, nuestro ejercicio de confrontación de las entrevistas entre sí procurando enmarcar sociológica e históricamente las experiencias individuales y congregacionales de distinto tipo.

La segunda cuestión, que subsume a la primera, tiene que ver con el hecho evidente de que, a diferencia de los curas, las religiosas tercermundistas, no conformaron un movimiento o un colectivo orgánico. Se trató más bien de opciones pastorales adoptadas por un grupo acotado de congregaciones y que en muchos casos ni siquiera involucraron a la totalidad de las mismas, pero que contribuyeron a conformar una identidad definida.

Al comparar estas trayectorias, aparece con mayor nitidez un nudo de problemas comunes que debían enfrentar las religiosas, así como las distintas combinatorias posibles de opciones teológicas, eclesiales y políticas. También pueden compararse y evaluarse las condiciones de posibilidad y los límites de estas experiencias.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Sobre cómo estudiar y relacionar el problema de la transmisión religiosa, la conformación de identidades y las "trayectorias de identificación" puede consultarse el artículo de: Hervieu-Léger, Danièle. "La Transmisión religiosa en la modernidad: elementos para la construcción de un objeto de investigación.", en: *Sociedad* N° 16. Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires (UBA), 1997.

Figura 1. Primer Congreso Internacional de los Estados de Perfección, 1954.



Explanada de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, el 11 de marzo de 1954, durante la clausura del Primer Congreso Internacional de los Estados de Perfección. Los colectivos esperan a las religiosas para el regreso al claustro. Archivo CONFAR.

Figura 2. Congregación de las Hermanas de las Misiones Extranjeras, 1954.



Congregación de las Hermanas de las Misiones Extranjeras. Ceremonia de partida a la Argentina. Instituto Nuestra Señora de La Motte, Octubre de 1954. En el centro, Ivonne Pierron.

Fuente: Pierron, Ivonne. *Misionera durante la dictadura*. Buenos Aires. Editorial Planeta, 2009.

## 2. Un “soplo de aire fresco” también para las “monjas”

Durante muchos siglos, y a medida de que se fue consolidando la organización institucional de la Iglesia católica -y a diferencia de las múltiples posibilidades de participación eclesial de sus pares varones- la única forma de vida religiosa autorizada para las mujeres era la contemplativa y en clausura.<sup>8</sup>

En 1298, el papa Bonifacio VIII decretó la clausura para todas las monjas. Más tarde, y habiéndose prohibido algunas experiencias de vida religiosa femenina que pretendían orientarse al trabajo pastoral sin clausura o sin hábito, el Concilio de Trento impuso la *Decretal* de Bonifacio VIII que también establecía la clausura para todas las monjas excepto las penitentes. Por último, en 1566 Pío V a través de la Constitución *Circa Pastoralis* exigió además que todas las religiosas sin excepción hicieran votos solemnes y de clausura.

Hubo que esperar un siglo para que la fundación de las Hijas de la Caridad, por iniciativa de San Vicente de Paul, permitiera a las religiosas el trabajo apostólico fuera del convento. A partir de allí se desarrollaron muchas congregaciones femeninas orientadas a la labor educativa, a la asistencia social y al trabajo hospitalario.

Entre mediados del siglo XIX y comienzos del siglo XX, y en el marco de lo que Émile Poulat caracterizó como el modelo del *catolicismo intransigente*, se fundaron numerosas congregaciones religiosas masculinas y femeninas, primero en Europa y luego en América Latina, con la intención de restaurar la vida religiosa tras los embates del liberalismo.

En 1900, la Bula *Condita a Cristo* de León XIII autorizó oficialmente el apostolado para las religiosas y se les dio a las congregaciones femeninas el estatus de “estados de perfección”, como se denominó a la vida religiosa masculina y femenina hasta el CVII.

---

<sup>8</sup> Un riguroso estudio referido a la historia y el lugar de las mujeres y especialmente de las monjas católicas en el mundo occidental es el libro de Kay Mc Namara, Jon Ann. *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*. Barcelona. Editorial Herder, 1999. La autora realiza un extenso recorrido desde los orígenes del cristianismo hasta la Edad Moderna, pero con proyecciones interpretativas hacia los tiempos actuales desde una perspectiva de género.

Podría decirse, que a pesar de estas concesiones la vida religiosa femenina sólo había logrado cambiar los muros del convento por los de los colegios o los hospitales y que todas las referencias doctrinarias a la vida religiosa tomaban como parámetro la realidad de los religiosos varones. A las religiosas no les quedaba otra opción que imitar este modelo.<sup>9</sup>

Por su parte, las *Normae* de 1901 otorgaron cierta libertad a los obispos y regulares para abrir nuevos institutos. Aunque no quedaban exentos de la clausura, se daba a las religiosas mayor margen de acción para desarrollar su obra apostólica en colegios, orfanatos, hospitales, pensionados u otros lugares elegidos para dicha labor.<sup>10</sup>

Pío X continuó la línea de su antecesor y en 1906 se publicó *un motu proprio* con el objeto de que quedara bajo el control de Roma la aprobación de nuevas congregaciones diocesanas que pudieran derivar en una dispersión que fuera perjudicial para la formación de las novicias y de las propias religiosas.

Finalmente, tras la sanción del Código de Derecho Canónico, en 1917, se sistematizó toda la legislación de la Iglesia incluyendo las normas relativas a la vida religiosa de acuerdo a las directivas del Concilio Vaticano I.<sup>11</sup>

En América latina el desarrollo de la vida religiosa estuvo ligado a la llegada de congregaciones provenientes de Europa y de Estados Unidos, manteniéndose el porcentaje de religiosos extranjeros bastante alto con relación a los de origen local, al menos hasta los años '50.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Quiñones, Ana, STJ. *Del "estado de perfección" a "seguir a Jesús con el pueblo pobre". El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*. Buenos Aires. CONFAR, 1999.

<sup>10</sup> Existían normas muy detalladas y estrictas para regular el comportamiento de las religiosas con relación al cumplimiento de la clausura que debía estar supervisado por el obispo o el superior varón de la misma familia religiosa.

[...] "Si un médico, confesor, obreros, deben entrar a la clausura lo harán en compañía de dos hermanas, lo mismo si una hermana debe salir de la casa lo hará acompañada de otra nombrada por la superiora, en el locutorio nunca una hermana podrá estar sola a no ser que fuera con sus familiares directos. Al caer la tarde la casa debía ser cerrada con llaves y éstas entregadas a la superiora." [...]

*Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, pp. 1006-1008. Citado en Bidegain, Ana María. *Vida Religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999*. Vol 1. Bogotá. Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR), Julio de 2003, p. 66.

<sup>11</sup> Bidegain, Ana María. Op. Cit., pp. 95-97.

<sup>12</sup> [...] "En América Latina en 1912 había 4.972 sacerdotes religiosos, en 1945 aumentaron a 11.389 y en 1950 a 13.282. Hacia 1950 aproximadamente son un 27,59% de religiosos españoles, un 19,8% de italianos, un 12,4% de alemanes, un 10% de estadounidenses, un 4,7% de franco-belgas y un 2% de canadienses. Un 20% solamente son latinoamericanos." [...]

Las comunidades religiosas femeninas también experimentaron un fuerte impulso en la primera mitad del siglo XX. [...] "pasan de ser en 1912, 14.083 a ser en 1945, 58.567 y en 1950 son 69.073. En su generalidad se dedican a la atención de la enseñanza y a los hospitales y asilos como así también a la catequesis y misiones." [...]<sup>13</sup>

Fue a comienzos del siglo XX cuando, en el caso argentino, se asistió a un progresivo fortalecimiento institucional del catolicismo. Los conflictos Iglesia-Estado emergentes en la etapa de las leyes secularizadoras fueron dando paso a una convergencia de intereses donde la cuestión de la nacionalización y la inclusión social de las masas migratorias tornaron central el rol educador que muchos de los institutos religiosos podían reforzar.

Circunstancias de diversa índole coadyuvaron a la fuerte presencia de la Iglesia como actor político desde los años '30. La impronta clerical de un catolicismo de tipo integral conllevó la voluntad de disciplinar iniciativas eclesiales que se apartaran de las líneas trazadas por la jerarquía. En ese sentido, las congregaciones religiosas femeninas se abocaron principalmente a desarrollar su campo de acción en colegios destinados a formar a niñas y jóvenes de clase media y de sectores populares preferentemente en las grandes ciudades, como las Hermanas de María Auxiliadora. Hubo congregaciones más identificadas, en cambio, con la educación de las clases acomodadas, como las Hermanas del Sagrado Corazón. Mientras tanto, el trabajo apostólico destinado a ayudar a los enfermos o los más necesitados era desarrollado por congregaciones como las Hermanas del Huerto, las cuales acompañaron la obra de los Hogares de Tránsito de la Fundación Eva Perón entre 1948 y 1956.<sup>14</sup>

Un momento importante para entender cuál era la situación de la vida religiosa femenina antes y después del CVII, fue la realización, en marzo de 1954 en Buenos Aires, del *Primer Congreso Internacional de los Estados de Perfección* y en el que participaron religiosos de Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay. Este significativo evento fue presidido por el Cardenal

---

Bidegain, Ana. Op. Cit. p. 68.

<sup>13</sup> Bidegain, Ana. Op. Cit. ,p. 68.

<sup>14</sup> Barry, Carolina. "Mujeres en blanco y negro. La misión religiosa de las Hermanas del Huerto en los Hogares de Tránsito de la Fundación Eva Perón. 1948-1955". Ponencia presentada en las Jornadas de Historia de la Iglesia. Universidad Católica Argentina (UCA), 2004.

Copello y a él asistieron 5.000 religiosas (casi el 40% de argentinas) y 1.000 religiosos.

La convocatoria de este congreso por parte del papa Pío XII buscaba movilizar y renovar la teología y la forma de vida de los religiosos de acuerdo a las nuevas realidades que debía enfrentar la Iglesia. No obstante, el tono general no hizo más que reafirmar la exaltación del estado supuestamente superior de los religiosos sobre los laicos, al mismo tiempo que se ratificaba la sospecha sobre los inventos modernos.

Sin embargo, algunas opiniones vertidas en las actas del congreso permiten vislumbrar cierto estado de deliberación y de autocrítica por parte de las religiosas, a tono con el clima de renovación que afloraría pocos años más tarde:

*[...] "debiera ser un deseo de todas las Religiosas que no carecemos de nada en nuestros conventos a pesar del voto de pobreza, conocer la miseria de cerca, en sus realidades tristísimas. Y creo que hasta sea una necesidad para las que enseñan religión y moral el saber cómo se vive fuera del cielo que son nuestros conventos, para poder orientar verdaderamente una conducta" [...]*<sup>15</sup>

Una consecuencia importante del *Primer Congreso Internacional de los Estados de Perfección* fue la fundación del Consejo de Superioras Mayores Religiosas (COSMARAS), el cual se integró rápidamente a la Unión Internacional de Superioras Generales (UISG) también fundada por aquellos años por Pío XII. El equivalente para los religiosos varones fue la creación de la Conferencia Argentina de Religiosos (CAR).

Estas medidas de reorganización institucional promovidas por el pontífice tuvieron también su dimensión latinoamericana ya que en 1955 se creó el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), cuya primera reunión se realizaría dicho año en Río de Janeiro. En 1959, se inauguró la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Su primera asamblea general se realizaría en Lima en 1960. Ambas instituciones se fueron convirtiendo en

---

<sup>15</sup> Esta opinión fue vertida en uno de los trabajos escritos que una religiosa de la congregación de las Hermanitas de la Asunción enviara al congreso. *Actas del Congreso de los Estados de Perfección*. Volumen II. Buenos Aires. Archivo CONFAR. 1954, p. 447.

Acerca de la situación del catolicismo argentino en la década del '50 como de las ideas, los debates y los ámbitos de renovación que precedieron el Concilio Vaticano II puede consultarse el libro de Zanca, José Antonio. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad...* Op. Cit.



lugares de referencia fundamental para el catolicismo latinoamericano post-conciliar, que en 1968, en la Conferencia de Medellín, se definió dentro de una línea de cristianismo liberacionista y orientado a la “opción por los pobres”.

Por su parte, el año 1955 fue un momento de profunda crisis en la Iglesia católica argentina al resquebrarse de manera irreparable su relación con el gobierno peronista. La “Revolución Libertadora” tuvo a los católicos entre sus principales protagonistas, y en ese sentido las congregaciones religiosas femeninas no quedaron al margen de la condena que hiciera el Episcopado de un gobierno al que se definió como [...] *“un régimen totalitario que invocando a Dios, desorientó y engañó a las masas, y persiguió a la Iglesia, pretendiendo sustituirla.”* [...] <sup>16</sup>

La hermana Ester Sastre, de la Congregación del Sagrado Corazón, y que en aquel entonces se encontraba en el colegio que dichas religiosas tenían en el barrio de Recoleta, recuerda de este modo el impacto del conflicto de la Iglesia con el peronismo:

*[...] “Lo viví muy angustiosamente. En el colegio desde ya la gente era antiperonista, toda la gente y nosotras. Estábamos amenazadas, llegaban muchos anónimos de que lo iban a quemar, entonces cada una de nosotras sabía que llegado el caso había que sacarse el hábito y vestarnos de particular, cada una sabía dónde tenía que ir en caso de amenaza. El día que quemaron la Catedral nos reunió la superiora y nos dijo que cada una se tenía que ir a vivir a la casa de la familia que tenía asignada para recibirla, que nos iban a venir a buscar, que nos cambiáramos y salimos todas... no habíamos salido nunca, éramos de media clausura, íbamos al médico y nada más. [...] Las religiosas no teníamos permitido leer los diarios así que las noticias nos llegaban en pedacitos a través de las chicas o de sus padres. En mi caso mis padres estaban en contra de Perón y todo lo que recibíamos era antiperonista. El día que cayó Perón fue una fiesta, salimos a la calle, era como si realmente hubiéramos conquistado el mundo. No teníamos idea de política, seguimos viviendo así hasta que empezamos a salir más o ir a la universidad. Ahí fue cuando empezamos a darnos cuenta de que no habíamos sido objetivas”* [...] <sup>17</sup>

El relato de Ester Sastre se inscribe dentro de las memorias difundidas por parte de algunos grupos católicos que explicaban su adhesión posterior al

<sup>16</sup> Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino “Sobre la Unidad de los católicos en el campo apostólico-social”. 30/10/1955, en: *Criterio*. N° 1249-50, pp. 940-942.

<sup>17</sup> Entrevista a la hermana Ester Sastre realizada por Claudia Touris el 11/02/2004 en la sede del Colegio Sagrado Corazón de Jesús del barrio de Caballito.

peronismo como el resultado de una mejor comprensión de lo que este movimiento político había representado para las clases trabajadoras.

Podría decirse que esta forma de describir y de reconstruir su autobiografía a partir de un *momento* que delimita nítidamente un antes y un después respecto a su ubicación dentro de la Iglesia y su acercamiento al peronismo se hace desde una concepción que refuerza el lazo entre la adscripción religiosa y la definición política: ambos universos se confunden. Optar por los pobres desde una posición religiosa confluye inevitablemente con el proyecto político del peronismo de indiscutible rostro popular. Este singular proceso no explica, sin embargo, únicamente trayectorias individuales sino que más bien parece abonar los trayectos de grupos diversos imbuidos de una mística que exaltaba el compromiso cristiano como acciones de transformación concreta y radicalizada sobre las situaciones de opresión que históricamente habían sometido al "pueblo".

Con posterioridad a 1955 los militantes católicos atravesaron un proceso similar al experimentado por otras agrupaciones políticas o intelectuales que consideraron imperiosa una relectura de la experiencia peronista aunque este ejercicio pusiera de manifiesto el comportamiento elitista del bloque antiperonista al que habían pertenecido.

En el caso de las religiosas, tal vez más que en ningún otro sector de la Iglesia, el CVII fue un hito para comprender la intensidad de los cambios introducidos en la vida de las congregaciones femeninas. En el transcurso de pocos años el encierro material y simbólico en el que habían vivido las "monjas" durante siglos se vio fuertemente alterado por el "soplo de aire fresco" que, según decía el papa Juan XXIII en su sesión inaugural del CVII, necesitaba expandirse dentro de la Iglesia.<sup>18</sup>

Los documentos conciliares que se refieren específicamente a la vida religiosa son la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (LG), sobre la Iglesia y el Decreto "*Perfectae caritatis*", sobre la adecuada renovación de la vida religiosa.

---

<sup>18</sup> A partir del CVII el término "monjas" (hasta ese entonces extensivo a todas las órdenes y congregaciones femeninas) sólo se aplica a las órdenes, a las congregaciones femeninas de vida contemplativa y las que optan por mantener la clausura mientras a las de vida apostólica corresponde la designación de "religiosas".

A partir del CVII, deja de hablarse de "estado de perfección" para referirse a los religiosos. Dicho concepto de filiación teológica tomista es reemplazado por el de "estado religioso". Para la "Teología del Estado de Perfección", nacida de Santo Tomás de Aquino y ratificada por toda la teología subsiguiente legitimada por la Iglesia católica, la perfección de la vida cristiana dependía, fundamentalmente, de la caridad entendida, primero, como amor a Dios y, luego, como amor al prójimo. De esta distinción derivaba la concepción de la superioridad de la vida contemplativa (orientada al amor a Dios) sobre la vida activa (ordenada al amor al prójimo). A su vez, la preeminencia de la contemplación determinaba tres grados de perfección dentro del mismo estado. El primer sitio lo ocupaban las Órdenes dedicadas a la enseñanza y a la contemplación (vida mixta), luego seguían las Órdenes contemplativas y, en tercer lugar, las Órdenes consagradas a las ocupaciones exteriores.

Asimismo, a partir del Concilio deja de definirse al estado religioso como un estado intermedio entre el clero y los laicos y se afirma que la aspiración a la santidad es común a todo el "Pueblo de Dios". Es decir que la vida religiosa queda incluida en la vida de la Iglesia, aunque sin pertenecer a su estructura jerárquica.

De una manera algo sucinta *Perfectae caritatis* establece las siguientes directivas en torno a la renovación que se requeriría en la vida religiosa:

- Vuelta al Evangelio
- Vuelta al carisma fundacional
- Participación de las congregaciones e institutos en la vida de la Iglesia
- Apertura a los "signos de los tiempos"
- Renovación espiritual
- Adaptación de la forma de vida según las necesidades del apostolado, el medio cultural y las circunstancias económicas y sociales <sup>19</sup>

El énfasis en el apostolado como inherente a la vida consagrada femenina se menciona explícitamente con relación a la supresión general de la clausura, excepto para la orientada a la vida contemplativa:

[...] *"Permanece firme la clausura papal para las monjas de vida puramente contemplativa, pero debe adaptarse a las condiciones de tiempos y lugares, suprimiendo todas las costumbres anticuadas, después de escuchar los deseos de los primeros monasterios.*

*Las otras monjas, entregadas por su instituto a las obras externas del apostolado, queden libres de la clausura papal, a fin de que puedan cumplir mejor las obras de apostolado que se les ha confiado, conservando, no obstante, la clausura según la norma de las constituciones."* [...]

También se recomendaba cambiar el uso del hábito religioso, no sólo por cuestiones de carácter práctico sino acorde al nuevo espíritu emanado del concilio:

[...] *"El hábito religioso, como señal de consagración, sea sencillo y modesto, pobre y a la vez decente, conveniente a las exigencias de la salud y acomodado a las circunstancias de tiempos y lugares y a las necesidades del apostolado. El hábito, tanto de hombres como de mujeres, que no esté conforme a estas normas, ha de cambiarse."* [...] <sup>20</sup>

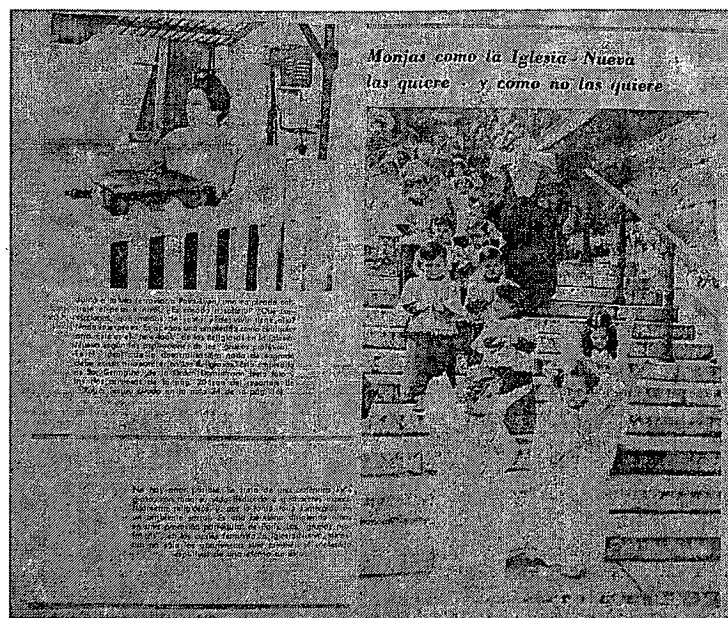
Como afirma Daniel Levine, los distintivos externos y las vestiduras han jugado a través del tiempo un papel clave para marcar la distancia entre los religiosos y los creyentes comunes. Este asunto ha sido más controvertido aún para las mujeres, para quienes el uso del hábito era casi constitutivo del hecho de ser religiosa. De esta manera, el abandono del hábito es un síntoma de una apertura hacia la sociedad, pero también un movimiento tendiente a aceptar una participación más activa e igualitaria de las religiosas en la vida social.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Quiñones, Ana, STJ. Op. Cit., p. 57. Y Vaticano II. *Documentos Conciliares*. Buenos Aires. Ediciones Paulinas, 1986.

<sup>20</sup> Decreto "Perfectae Caritatis" sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, en: Vaticano II. *Documentos Conciliares*. Buenos Aires. Ediciones Paulinas. 1986, p. 328.

<sup>21</sup> [...] *"Los hábitos hacían neutras a las mujeres religiosas, escondiendo el cuerpo y desexualizándolas, en una forma tal que las hacía no-amenazantes. Las hacía también aparecer tan diferentes que llegaban a ser anómalas, no encajaban en ninguna categoría ordinaria."* [...] Levine, Daniel. *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*. Lima. Instituto Bartolomé de Las Casas-RIMAC/Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1996, cap. 7.

Figura 3. Reacciones contrarias a la renovación de la vida religiosa femenina.



*Tradición, Familia y Propiedad*, junio-julio de 1969, año 1, n° 4-5 (3ª edición).

Al igual que con los curas, los grupos católicos tradicionalistas y neo-integristas consideraron que las "monjas" de impronta renovadora vivían de una manera desacralizada y a contrapelo de lo que exigía la "verdadera" Iglesia.

Entre 1967 y 1969 la mayoría de las congregaciones religiosas de todo el mundo llevaron a cabo sus Capítulos respondiendo a la convocatoria que había realizado el papa Juan XXIII ya fallecido.

Según Ana María Bidegain, los años que van entre 1969 y 1974 son años de profunda crisis en las congregaciones religiosas femeninas de América Latina:

[...] *"Por una parte porque hay diversas interpretaciones pero también porque para las que aceptan la propuesta del Concilio, que son la inmensa mayoría de las congregaciones, ello se traduce en un cambio radical en las formas de vida religiosa en su conjunto".* [...] <sup>22</sup>

La hermana Ester Sastre afirma que fue con posterioridad al Capítulo de su congregación en 1967, que comenzaron a plantearse cambios profundos al decidir salir de los colegios para insertarse en medios populares:

<sup>22</sup> Bidegain, Ana María. *Vida Religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999*. Vol. 2. Bogotá. Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Julio de 2003, p. 43.

[...] *“entonces empezamos a salir, la clausura fue suprimida, podíamos ir a los barrios y el contacto con la gente nos devolvió realmente a la vida [...] el concilio nos mandaba hacia los pobres, hablaba de la esperanza de los pueblos y de que la Iglesia era el Pueblo de Dios y no la jerarquía. Entonces cuando yo regreso a Buenos Aires planteo qué hacemos con los colegios y fue así que decidimos suprimir un poco más tarde el colegio de Callao y Juncal con cierta resistencia de los padres y dificultad para obtener la autorización del Arzobispo de Buenos Aires Monseñor Juan Carlos Aramburu.” [...]*<sup>23</sup>

La Sociedad del Sagrado Corazón (RSCJ) es una congregación de origen francés (Sacré Coeur) fundada en París el 21/11/1800 por Santa Magdalena Sofía Barat y aprobada según decreto pontificio del 22/12/1826. La enunciación de su carisma reafirmado tras el CVII es “descubrir y manifestar el amor del Corazón de Jesús a través de la educación”. La labor apostólica de las Hermanas del Sagrado Corazón se inició en la Argentina en 1880. Hasta el Concilio se había distinguido por el desarrollo de una línea de formación educativa tradicional y sus colegios recibían principalmente a niñas y jóvenes de familias adineradas.

Ciertamente, una de las consecuencias más resonantes del Concilio para las congregaciones educacionales fue el replanteo acerca de los destinatarios de su labor apostólica. A nivel latinoamericano, este cuestionamiento comenzó a hacerse fuerte desde la reunión del CELAM celebrada en Mar del Plata en 1966, donde se criticó a las comunidades dedicadas a educar a los hijos de las familias pudientes en detrimento de los hijos de las familias pobres. Si bien para aquel entonces no podría decirse que ese fuera el perfil predominante de las congregaciones de labor educativa en la región, más bien abocadas a formar a las clases medias, dicho planteo se fue profundizando, y produjo cambios notorios en los años subsiguientes. Fueron -sobre todo- el dinamismo y la inquietud acumulados tras las conclusiones de los Capítulos especiales y la línea pastoral de Medellín, lo que condujo a muchas de estas comunidades a emprender un camino totalmente nuevo.

En 1969, las Religiosas de la Asunción tomaron la decisión de traspasar a manos de los laicos su prestigioso colegio *L'Externat de l'Assomption* ubicado en el barrio residencial de Palermo Chico y trasladarse a uno nuevo orientado

---

<sup>23</sup> Entrevista a la hermana Ester Sastre.

hacia la educación de los sectores menos favorecidos en la localidad de Gerli, en la provincia de Buenos Aires.<sup>24</sup> En 1970, bajo la dirección de Ester Sastre -en ese entonces Superiora de las Hermanas del Sagrado Corazón-, esta congregación decidió vender el colegio ubicado en Callao y Juncal.

Este tipo de medidas provocaron revuelo y conmoción (y en algunos casos verdaderas crisis) en el interior de las escuelas como de las propias congregaciones.<sup>25</sup>

En el contexto latinoamericano, un hecho similar pero de implicancias mayores puede referirse con relación al cierre del colegio más importante del DF mexicano, dirigido por los jesuitas desde tiempos coloniales y que marcó un giro copernicano en la línea de opción por los pobres asumida por esta orden bajo la dirección del padre Arrupe y que se prolongaría hasta mediados de los años '80.<sup>26</sup>

En lo que respecta a las religiosas, puede señalarse el hecho de que en algunos países como Chile, y más especialmente Brasil, se dio un acercamiento algo más temprano entre miembros de algunas congregaciones y los ambientes populares donde convergieron con grupos juveniles y agentes pastorales vinculados a la Acción Católica. También tuvieron relación con programas de Trabajo Social impulsados desde universidades católicas donde

---

<sup>24</sup> La otra parte de la comunidad de hermanas se trasladó a La Rioja para colaborar con la labor pastoral del Obispo Angelelli y un tercer grupo se dirigió al colegio que la congregación tenía en San Miguel. Ver: Anzhou, Ángeles. "La Revolución Silenciosa: la radicalización de las Hermanas de la Asunción y su acercamiento al peronismo (1966-1973)", ponencia presentada en las II Jornadas RELIGAR- SUR, Buenos Aires, Museo Roca, 23 y 24 de junio de 2011.

<sup>25</sup> Uno de los tantos casos que ilustra esta situación fue el que aconteció en la Congregación de las Hermanas Dominicas de origen tucumano y que habían iniciado, con posterioridad a sus Capítulos, una experiencia de vida en pequeñas comunidades a partir de uno de los colegios que tenían en Rosario. La misma terminó abruptamente pocos años más tarde cuando a raíz de enfrentamientos y denuncias por haber promovido una línea pedagógica e ideológica de orientación tercermundista fue interrumpida por la superiora de aquel momento. Algunas de las hermanas abandonaron la congregación como consecuencia de esta crisis. Al respecto pueden consultarse los trabajos de: Bravo, María Celia. *Los 100 años del Colegio Santa Rosa. La historia del encuentro entre tradición e innovación*. Tucumán. Ediciones del Colegio Santa Rosa, 2002. También la ponencia de Folquer, Cynthia. "Del Anatema al diálogo. Controversias en torno al Concilio Vaticano II. El caso de los sacerdotes renunciantes y las Hermanas Dominicas de Rosario", en: *I Jornadas Religión y Sociedad en Argentina*. Buenos Aires. Instituto Ravignani. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires (UBA). 4 y 5 junio de 1999.

<sup>26</sup> "A Dios rogando y en política actuando", revista *Dinamis*, 1972. En [www.magicasruinas.com.ar/revistero/aquello/revaquello116.htm](http://www.magicasruinas.com.ar/revistero/aquello/revaquello116.htm)

se formaban profesionales en áreas educativo-asistenciales tanto laicas como religiosas.<sup>27</sup>

¿Cómo se vivieron estos cambios dentro de las congregaciones?  
¿Quiénes fueron las más dispuestas a llevarlos a la práctica?

Hasta el CVII, la educación formal de las religiosas era básica. Todo el acento era puesto en su preparación para vivir en comunidad y en acatar las normas disciplinarias. Excepcionalmente podían seguir estudios superiores o universitarios. Se argumentaba que la formación en Teología, Filosofía y Derecho no era necesaria para ellas ya que eran de exclusivo dominio masculino. Estas restricciones eran causantes de gran frustración para aquellas que tenían vocación intelectual. Las carreras en educación y en salud (enfermería) eran las más usuales. Todas estas experiencias -aunque limitadas y controladas por la jerarquía- eran los terrenos y los horizontes que organizaban la vida de las distintas congregaciones. Por eso, las nuevas posibilidades que les abrió el Concilio generaron un cambio desgarrador para las religiosas de mayor edad. En efecto, abandonar los colegios para insertarse en medios populares significaba dar inicio a una nueva forma de vida, no sólo menos impregnada de costumbres burguesas sino también desprovistas de la estabilidad y la seguridad que la rutina de la vida congregacional institucionalizada les ofrecía.

Otro ejemplo de las consecuencias y del impacto del CVII en la vida religiosa femenina de nuestro país es el de la Congregación de las Auxiliares Parroquiales de María, (APM) de origen argentino y fundada en 1934 por el sacerdote Alberto Carboni, quien fuera párroco durante muchos años de Santa Rosa de Lima. El rasgo distintivo de aquélla se encuentra en el hecho de que estas religiosas no eran de clausura y que su vestimenta era muy sencilla en comparación a las que portaban la mayoría de las religiosas de nuestro país antes del Concilio. Además, su carisma les permitía actuar en ámbitos

---

<sup>27</sup> [...] *“As mudanças do modelo econômico na década de 60 evidentemente tiveram influências sobre a província da S. Família no Brasil e sobre seus trabalhos de promoção com os pobres, seu trabalho de evangelização por todas as comunidades por onde se trabalha. Desde então, sempre houve participação ativa, em vários movimentos, protestos, passeatas e outras, em união com outras organizações, sobretudo estudantis, operárias, sociais, eclesiais. Houve influência também, no modo de ser e de viver das irmãs, nas diversas inserções”*. [...] Memoria histórica de la vida religiosa femenina en Brasil. Testimonio de las hermanas de la Sagrada Familia de Bordeaux. En Bidegain, Ana María. Op. Cit. Vol. 2, p. 31.



parroquiales y estaban más acostumbradas al trato con los laicos y sectores sociales de condición humilde.

Aún así, la realización de los Capítulos produjo también en las APM un impacto muy fuerte según el relato de la hermana Laura Renard:

*[...] “porque todo el mundo tuvo que volver a estudiar y a profundizar el carisma y la inspiración de las fundadoras y actualizar y eso exigía un trabajo muy serio y muy profundo, de bastante tiempo y que evidenció por ejemplo discusiones generacionales entre las más viejas y las más jóvenes por sus diferentes ritmos y sensibilidades. Las jóvenes venían con toda la alegría de ver que el concilio había abierto la Iglesia y que esto significaba una renovación muy fuerte por ejemplo en la posibilidad de aligerar o suprimir el hábito que para las más grandes era como una parte de ellas, un símbolo respetable al que no querían renunciar [...] Hubo salidas de religiosas que comprendieron que su vocación no era válida, otras que cambiaron de congregación y en ese sentido fue un proceso doloroso para las personas involucradas. Parecía que lo que nos habían enseñado había que cambiarlo, antes vivías dentro de los muros del convento y ahora tenías que salir y encontrarte con la gente” [...]*<sup>28</sup>

La crisis post-conciliar afectó de distintas maneras a las congregaciones femeninas. La revisión de su estilo de vida, la incitación a la introspección y al estudio, los cambios en las exigencias y requisitos para el ingreso, la reorganización de las normas y la modificación en las modalidades relacionales dentro de las comunidades provocaron la emergencia de un clima de turbulencia, agitación, propensión al cambio vertiginoso o rechazo y temor al efecto de las novedades. Cada comunidad las fue resolviendo con procedimientos y temporalidades diferentes, pero casi ninguna salió ilesa de las situaciones que se plantearon *ad intra* y *ad extra* de sus congregaciones.

Del mismo modo que las vocaciones sacerdotales, las de las religiosas experimentaron un momento de declive que aún no ha sido medido cuantitativamente en investigaciones rigurosas. Según los datos que se desprenden de la Tabla 1 el descenso en el número de religiosas entre 1970 y 1973 fue de 1.087.

En el caso europeo, la crisis post-conciliar se manifestó por el lado del clero en los planteos referidos, por ejemplo, a la cuestión del celibato sacerdotal y otras demandas más bien surgidas por el lado de los laicos relacionadas con la moral sexual y el uso de métodos contraceptivos. El

<sup>28</sup> Entrevista a la hermana Laura Renard realizada por Claudia Touris en noviembre de 2003.

diálogo con la modernidad, aunque no dejó de tener sus aristas espinosas se estableció de una manera más conciliadora que en el caso latinoamericano, al menos en el terreno de las opciones políticas.

El CVII había reconocido la legítima autonomía de la política respecto de la esfera religiosa, y este cambio se expresó políticamente en el apoyo concedido a los programas de los partidos inspirados en la Democracia Cristiana o a las recetas desarrollistas como una propuesta pertinente para achicar la brecha entre los países ricos y los países pobres. En el caso latinoamericano, en cambio, se asistió a un cuestionamiento -por parte de un sector de su Iglesia- mucho más profundo del orden político y social dominante. Lejos de autonomizar la relación religión y política el lenguaje y la teología liberacionista derivada de Medellín proclamaba, por el contrario, la estrecha unidad entre ellas.

La lectura desarrollista predominante a fines de los años '50 y comienzos de los '60 fue abandonada y criticada por los sectores católicos que comenzaron a plantear desde 1968 de un modo más sistemático que sólo un "cambio de estructuras", es decir una "Revolución" podía terminar con el orden social injusto prevaleciente en América Latina.

El ejemplo del cura colombiano Camilo Torres, devenido guerrillero y muerto en combate en 1966, se transformó en un ícono para miles de jóvenes cristianos de América Latina que adhirieron al lema: *"El deber de todo cristiano es ser revolucionario y el deber de todo revolucionario es hacer la Revolución"*.

En menos de una década, los planteos pastorales que se basaban en lecturas sociológicas de raíz desarrollista y secularizante fueron desplazados por otras posiciones que aceptaban el método de análisis marxista al que se juzgaba más pertinente para explicar la situación de los países del Tercer Mundo. El triunfo de la Revolución Cubana fue un acontecimiento de gran impacto para terminar de derribar las barreras ideológicas y políticas que habían existido entre marxistas y cristianos.

Si bien el catolicismo tercermundista de sesgo clerical que predominó en nuestro país adhirió a la línea liberacionista fue portador de rasgos que le dieron cierta singularidad dentro de dicha corriente. Se trató de un catolicismo que se proponía cambiar la Iglesia desde adentro, o reinventarla pero sin romper con la institución. En otras palabras, no se trataba de crear "otra Iglesia"

sino de que la Iglesia "fuera otra". El MSTM fue el grupo que mejor logró expresar esta concepción. Su adhesión inicial a un socialismo definido como humanitario, y de orientación cristiana y latinoamericana se fue confundiendo cada vez más con una opción que políticamente iba a expresarse en el apoyo dado al peronismo en la coyuntura 1972-1976.

Sin embargo, ningún intento de explicar los alcances de esta tendencia puede dejar de reconocer que el tercermundismo católico fue una constelación bastante más extendida. Además de los clérigos, participaban en la red grupos de cristianos radicalizados que se nuclearon en torno a la Revista *C y R* (1966-1971) y que entendían como legítima la lucha armada. Y también se ubicaron las religiosas que actuaron en villas miseria, barrios populares, ligas agrarias y que estaban imbuidas del mismo espíritu liberacionista y de "opción por los pobres". Por último, la integraron los laicos que actuaron como referentes pastorales, animadores culturales, alfabetizadores en aquellos mismos lugares, por entender que el compromiso cristiano los compelia a la entrega abnegada por aquellos "hermanos" que vivían en situaciones de extrema pobreza y explotación.

Procuraremos pues fijar nuestra lupa en las experiencias de algunas congregaciones religiosas que siguieron dicha opción.

Figura 4. Comunidad de Hermanas de la Compañía del Divino Maestro, con Monseñor Enrique Angelelli (Obispo de la Rioja, Argentina), asesinado en 1977.



Archivo CONFAR

Cuadro 1. Diócesis donde actuaron comunidades de religiosas de orientación terciarista

Diócesis	Obispos	Congregaciones femeninas
La Rioja	Angelelli	Hermanas del Sagrado Corazón, Hijas de María Inmaculada (Azules), Religiosas de la Asunción y Compañía del Divino Maestro
Orán (Salta)	Guirao	Franciscanas Argentinas y Terciarias Franciscanas de la Caridad
Reconquista (Santa Fe)	Iriarte	Religiosas de San José y Siervas del Espíritu Santo
Sáenz Peña (Chaco)	Di Stéfano	Hermanas del Niño Jesús
Formosa	Scozzina	Compañía de María
Lomas de Zamora (Buenos Aires)	Collino	Hermanas del Sagrado Corazón

Fuente de elaboración propia a partir de datos extraídos de la revista VF

Cuadro 2. Experiencias de congregaciones de religiosas que adoptaron la renovación conciliar de inserción popular

Año	Congregación	Lugar
1967	Hermanas de San José	La Gallareta. Diócesis de Reconquista (Santa Fe)
1968	Hermanas del Niño Jesús	Nueva Pompeya. Diócesis de Sáenz Peña (Chaco)
1969	Religiosas del Sagrado Corazón	Lanús Oeste. Diócesis de Lomas de Zamora
	Compañía de María	Pozo del Tigre. Diócesis de Formosa
	Religiosas de la Asunción	La Rioja

1970	Religiosas del Sagrado Corazón	La Rioja
	Hijas de María Inmaculada (Azules)	La Rioja
	Compañía del Divino Maestro	La Rioja
1971	Franciscanas Argentinas	Embarcación. Diócesis de Orán (Salta)
1973	Hermanas Terciarias Franciscanas de la Caridad	Río Carapán. Diócesis de Orán (Salta)
	Siervas del Espíritu Santo en Colonia Dolores	Diócesis de Reconquista (Santa Fe)

Fuente: elaboración propia a partir de datos extraídos de la revista *VF*

### 3. Entre *Marianne* y *María*, o los alcances de un “tercermundismo temperado”

La inclusión de las religiosas dentro de la “constelación tercermundista” plantea algunas dificultades ya que si bien la pertinencia de dicha inclusión está fuera de cuestión, advertimos las notables diferencias entre el tipo de protagonismo alcanzado por ellas y el MSTM. Entre ellas podemos mencionar sus ambigüedades con relación a su rol subordinado dentro de la Iglesia, y su dificultad para percibir su actuación en un sentido político. En este aspecto, comprobamos que las lecturas y la formación adquirida por las religiosas que abrazaron el trayecto de la renovación conciliar y la teología liberacionista no desarrollaron un pensamiento crítico, ni más original, o acorde a sus propias experiencias desarrolladas en comunidades que las tuvieron como principales referentes en cuestiones religiosas y en otras de índole socio-política.

Sin embargo, creemos que estas debilidades no impiden -como intentaremos demostrar- definir las como religiosas tercermundistas. Se trataría de un “tercermundismo temperado”, en la medida en que el discurso de las religiosas no se condecía del todo con las experiencias que llevaron a cabo, aún cuando esta tarea pudiera en los casos más extremos costarles la vida. Tal contraste evidenciaría, sin duda, la sujeción a un modelo de femineidad, que

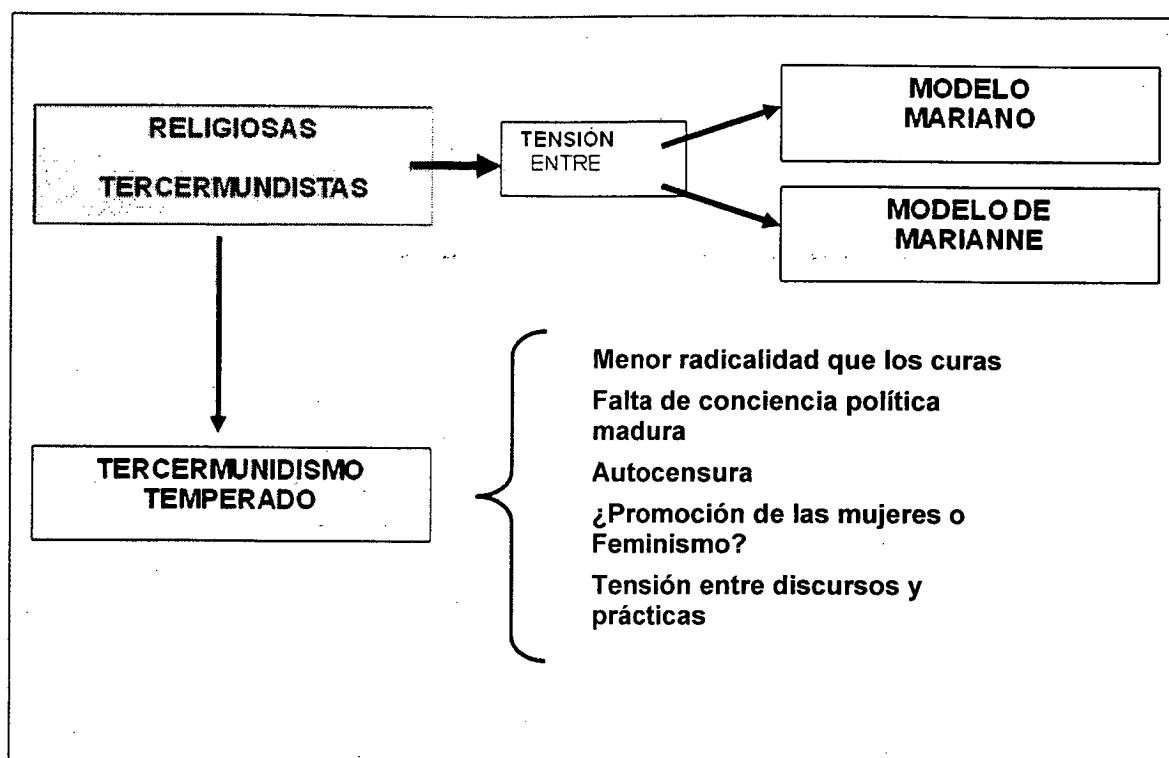
aunque remozado por el Concilio, reforzaba una concepción de autoridad patriarcal a las que las mujeres católicas en general y más especialmente las religiosas debían someterse. La Virgen María continuó siendo el modelo propuesto a todas las religiosas. Se pasó de lo devocional-afectivo a una inclusión de María en la "historia de la salvación" en la que se subrayaban sus rasgos humanos vinculados a la Redención. Era la "mujer nueva", la "mujer profeta", "modelo de cristiana". La fe, la fidelidad, la disponibilidad y la fortaleza eran las virtudes que se le atribuían. A su vez, el rescate de las figuras de las fundadoras se hacía a partir de una caracterización de estas personalidades como mujeres emprendedoras, luchadoras, proféticas y que habían sabido superar las limitaciones que los códigos de los tiempos en que habían vivido imponían a las mujeres.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Bidegain, Ana María. Op. Cit. Vol. 2, pp. 58 y 59.

En 1975, Año Internacional de la Mujer el nº 22/23 de la revista *Vida en Fraternidad* dedicaba un *dossier* a la vida religiosa femenina a través de María vista como "misterio y modelo", de las fundadoras argentinas y de testimonios de vida de religiosas insertas en medios populares.

Definida también como la mujer liberada y liberadora, el sacerdote jesuita Fernando Boasso afirmaba que: [...] "*María de Nazaret, aun habiéndose abandonado a la voluntad del Señor, fue algo del todo distinto de una mujer pasivamente remisa o de religiosidad alienante, antes bien fue una mujer que no dudó en proclamar que Dios es vindicador de los humildes y de los oprimidos y derriba de sus tronos a los poderosos del mundo [...] una mujer fuerte que conoció la pobreza y el sufrimiento, la huida y el exilio [...] situaciones todas estas que no pueden escapar a la atención de quien quiere secundar con espíritu evangélico las energías liberadoras del hombre y de la sociedad; y no se le presentará María como una madre celosamente replegada sobre su propio Hijo divino, sino como mujer que con su acción favoreció la fe de la comunidad apostólica en Cristo [...] y cuya función maternal se dilató, asumiendo sobre el Calvario dimensiones universales*" [...] *Vida en Fraternidad*. Nº22/23. Mayo-agosto de 1975, p. 6.

Gráfico 4. Las religiosas tercermundistas: entre *Marianne* y María

Fuente: Elaboración propia

“¿Qué espera América Latina de sus 150.000 religiosas hoy?” se preguntaba el primer artículo de la recién aparecida revista *Vida en Fraternidad* (VF), en agosto de 1970. Se partía del reconocimiento de que había llegado el tiempo de “promoción de la mujer”, pero ¿qué quería decir esto desde la perspectiva católica? ¿Cómo se inscribía la situación de las religiosas dentro de la misma?

Aunque el crecimiento de la mujer en busca de un nuevo lugar en la sociedad involucraba también a las religiosas que buscaban un nuevo lugar en la Iglesia, la preocupación inmediata se trasladaba a la constatación de la existencia de millones de mujeres que vivían en situaciones de esclavitud. Precisamente, América latina era uno de esos escenarios donde la exclusión de las mujeres se exhibía en su imposibilidad de acceso al desarrollo, a la cultura y a la libertad. Uno de los desafíos mayores de las religiosas latinoamericanas tenía que ser, pues, contribuir a dignificar la vida de aquellas mujeres víctimas de la exclusión. Pero para ello era necesario que la vida de las religiosas también cambiara en función de estas exigencias. El nuevo perfil

que América latina necesitaba de sus religiosas era ante todo que fueran “religiosas dinámicas”, en “formación permanente” y que se comprometieran en “tareas específicas y prioritarias”:

[...] *“Como Cristo vivió su vida humilde en medio de los hombres, de los conflictos, de los dramas, de las realidades cotidianas de su tiempo, así también las religiosas deben estar presentes de manera discreta, sencilla, generosa, pero muy próxima a los otros y siempre en función de ellos. ¡Cómo María en Caná... para servir! Sumergida en la vida y en las preocupaciones de los hombres, se esfuerza en progresar en aquellas virtudes que facilitan los contactos, para ser siempre más comprensiva, desinteresada, respetuosa de los otros, entregada en total olvido de sí misma.*

*Valiente, permanece en pie cuando todo parece que se resquebraja. En seguimiento de María y como ella en el Cenáculo, sostiene a sus hermanos y dinamiza su celo; porque como mujer creyente, supera el miedo y proyecta la vida; como mujer que ama, espera contra toda esperanza y se entrega hasta el fin por el crecimiento y la promoción de cada uno, hasta el desarrollo total del Cuerpo Místico de Cristo.” [...]*<sup>30</sup>

¿Servidoras y esposas de Cristo-Iglesia / Émulas de María, podían ser fuente de liberación siendo ellas mismas cautivas de la sujeción que la tradición católica les imponía? Plantearse el dinamismo era problemático dentro de una institución que las ubicaba en un lugar de aceptación pasiva de funciones alejadas. Pretender el derecho a acceder a una formación permanente era también cuestionar la imposibilidad histórica que la mayoría de las religiosas habían tenido con relación al saber intelectual monopolizado por sus pares varones. Asumir “tareas específicas y prioritarias” implicaba coordinar o participar en actividades con equipos de trabajo mixtos que les concedieran libertades similares a las que se otorgaban a los religiosos (abandono del hábito y menor control de sus horarios de entrada y salida de las casas, etc.).

Podría decirse que el desafío que se trazaban las religiosas implicaba un doble ejercicio de emancipación. Esto quiere decir, que aunque partieran desde una postura que se filiaba casi naturalmente con el modelo femenino tradicionalmente inculcado a las religiosas, las llevaba a confrontarse con una realidad donde los cambios en la vida de las mujeres se sucedían con ritmo vertiginoso. Transformar la vida de las mujeres pobres llevaría a las religiosas a

<sup>30</sup> *Vida en Fraternidad*. Nº 1. Agosto de 1970, p. 14. La negrita pertenece al original.



transformar sus propias elecciones de vida más allá de lo que inicialmente habían imaginado.

La propia experiencia llevó a muchas religiosas a avanzar mucho más que lo que este modelo por sí solo habría operado en ellas. La moderación discursiva y el tono de muchos escritos y declaraciones de las religiosas podría explicarse como una deliberada estrategia de autodefensa y preservación ante aquellos grupos que dentro y fuera de la Iglesia cuestionaban sus acciones. La autocensura ha sido un recurso de larga tradición en el campo intelectual católico y podríamos decir bastante extendido a todos aquellos grupos que ocupan un lugar subordinado, como en el caso de las religiosas a las que aún en los tiempos actuales se les exige un bajo perfil.

En 1966, un trascendente documento del Episcopado Argentino exhortaba a toda la Iglesia argentina a comprometerse con las líneas acordes a las directivas conciliares.<sup>31</sup> Fue en consonancia con esa legitimidad que salía de la voz de los obispos, yuxtapuesta a la articulación de algunas iniciativas que ya venían siendo discutidas en grupos de reflexión teológica y de acción pastoral, que se impulsó la creación de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL). Esta entidad estuvo integrada por importantes personalidades del sector católico enrolado en la línea renovadora. Los obispos responsables de dinamizar esta nueva corriente pastoral fueron: Enrique Angelelli (Obispo Auxiliar de Córdoba), Juan José Iriarte (Obispo de Reconquista), Manuel Marengo (Obispo de Azul) y Vicente Zazpe (Obispo de Rafaela). Junto con ellos fue convocado un grupo de "peritos" especializados en Teología, Ciencias Sociales y Pastoral. Los más destacados fueron: Lucio Gera, Rafael Tello, Justino O' Farrell, Gerardo Farrell y Juan Bautista Capellaro. Luego se sumaron Alberto Sily, SJ, Fernando Boasso, Guillermo Sáenz y Mateo Perdía.

La presencia de las congregaciones femeninas se dio a través de la hermana Aída López, Superiora de la Compañía del Divino Maestro (CDM)<sup>32</sup> y

<sup>31</sup> CEA. "La Iglesia en el período post-conciliar". Declaración Pastoral del Episcopado Argentino, en: *Criterio*. N° 1501. Buenos Aires, 1966.

<sup>32</sup> La Compañía del Divino Maestro es una congregación de origen argentino fundada por Natalia Montes de Oca en 1942. Estaba asociada a ella el Instituto de Cultura Religiosa Superior (ICRS), fundado en la década precedente. En los años '60 y '70 fue un ámbito de gran irradiación intelectual y en el que generó una sociabilidad extendida en la que confluyeron católicos, nacionalistas y marxistas. Sobre los orígenes, objetivos y actividades realizadas en el ICRS y especialmente las orientadas hacia las mujeres puede consultarse la ponencia de Bonvicini, Alejandra. "Experiencias originales en la Iglesia católica previas al Concilio Vaticano

presidenta de la COSMARAS (1968-1970) y Laura Renard (APM) quien la sucediera en la dirección de dicha organización, rebautizada como CONFER para el período 1971-1972.

En 1967, se lanzó el Plan Nacional de Pastoral cuyo pensamiento más condensado se enunció en el Documento de San Miguel (1969), sin duda muy influenciado por la perspectiva inaugurada por Medellín el año anterior.

Una de las regiones donde se plasmó con notable vigor el trabajo pastoral impulsado por este equipo fue como vimos en la región del Noreste (NEA) que nucleó a 7 diócesis donde se destacaron las de reciente creación como Formosa, Posadas, Reconquista, San Roque y Goya que se sumaron a las más antiguas de Corrientes y Resistencia, como ya mencionamos en el capítulo 3.

Se trataba de una región con población socialmente desfavorecida y con enormes necesidades materiales. Entre 1963 y 1967 se organizaron las "Semanas de Pastoral del NEA" (SEPASNE), coordinadas por el canónigo F. Boulard y en el que se fue organizando una pastoral de conjunto entre sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos, junto a los pobladores del lugar.

Según la hermana Laura Renard, uno de los temas prioritarios allí discutidos fue apoyar y animar al movimiento rural. Jóvenes dirigentes de la AC se capacitaron y viajaron para conocer las distintas situaciones de los ámbitos rurales dentro y fuera del país. Para ello resultó determinante el financiamiento que les fue concedido por organizaciones católicas internacionales como las de *Aktion Misereor*.<sup>33</sup> Se fueron sumando religiosas de distintas congregaciones. Por primera vez salían de sus establecimientos y se planteaban la inserción en nuevas y pequeñas comunidades, además de relacionarse con sus pares hermanas, experiencia inédita antes de la reforma conciliar:

---

II. El caso del Instituto de Cultura Religiosa Superior y la Compañía del Divino Maestro.", en: *Actas del I Simposio Sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires. GERE/PROHAL. Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani". Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires (UBA), 22 y 23 de junio de 2006.

<sup>33</sup> Más información sobre la gestación y el desarrollo de este proceso puede consultarse en Azcuy, V. R. - Galli, C. M. - González, M. (Comité Teológico Editorial). *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires. Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA)-Ágape Libros. 2006, pp. 207-218.

[...] *“Para nosotras era un mundo nuevo, desconocido, en el que nos lanzábamos a trabajar, descubriendo lo que era el trabajo en equipo, lo que era una organización no sólo a nivel diocesano, sino que abarcaba más allá, no estábamos acostumbradas a trabajar en equipo y menos entre religiosas y con sacerdotes. Recuerdo que Monseñor Iriarte era genial para romper las distancias. Empezar a juntarnos con las religiosas de otras congregaciones con las que apenas nos saludábamos. Nosotras lo vivimos como toda una etapa en la formación personal y comunitaria desde la comunidad, en la pastoral, y también nos ayudó en lo comunitario, pero era un esfuerzo titánico, porque allí estaba el problema del gringo con el criollo, de los sacerdotes que no se comunicaban. Era empezar de cero a aprender a relacionarnos, a pensar las cosas juntos, a escucharnos. Creo que fue una escuela. Los encuentros con el canónigo Boulard eran como la clarificación de las experiencias que se realizaban. El canónigo Boulard era muy sencillo, muy simple y muy cercano, y transmitía mucho entusiasmo. Era una persona que infundía las ganas de algo nuevo, con tanto entusiasmo y con tanta seguridad como que esto tendría que ser así... Era una iglesia renovada.” [...]*<sup>34</sup>

Aunque todavía disponemos de información fragmentada sobre los alcances de esta experiencia en las décadas del '60 y del '70, nos hallamos en condiciones de afirmar que la región del NEA fue un ámbito elegido por muchos grupos católicos para multiplicar experiencias en base a una línea de pastoral social renovadora, que buscó articular las acciones de referentes religiosos (obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas) profesionales, catequistas, y militantes juveniles ligados a la ACA y a los Campamentos Universitarios de Trabajo (CUT), y que daría lugar al surgimiento y desarrollo del Movimiento Rural de Acción Católica (MRAC). El aspecto más notable fue el proceso de politización que se fue dando en la medida que se conformó en el lugar una de las redes que vincularon a los militantes católicos con el peronismo naciente de orientación Montonera. Figuras como el padre Yacuzzi, el religioso Arturo Paoli<sup>35</sup> y Roberto Perdía, líder Montonero, se constituyeron en nexos que facilitaron la confluencia de ambos sectores. Es imposible entender el auge de las Ligas Agrarias en el NEA, a comienzos de los años '70, sin indagar

<sup>34</sup> Testimonio de la hermana Marta Rey compañera de la hermana Laura Renard. En: Azcuy, V. R. - Galli, C. M - González, M. (Comité Teológico Editorial). Op. Cit., p 214.

<sup>35</sup> Arturo Paoli es un religioso italiano que dirigía en aquel entonces a los Hermanitos de Foucauld en la Argentina y promovió desde fines de los años '60 el desarrollo de una experiencia pastoral nueva en la localidad santafecina de Fortín Olmos. En ese lugar confluyó un grupo de laicos que eran profesionales distintas disciplinas que formaron una cooperativa de producción y trabajo para favorecer la promoción social de los hacheros de la zona que vivían en una situación paupérrima. Otros religiosos de la fraternidad acompañaron este trabajo. Más tarde al calor de la politización que vivía el país nuevos grupos de otras procedencias sociales y políticas desembarcaron allí provocando una crisis y división entre aquellos que pretendían seguir en la senda original y aquellos que querían promover la lucha armada.

previamente el trabajo social desarrollado por la Iglesia y los militantes católicos. Creemos también que la compleja trama de actores institucionales, individuales y colectivos, explican en parte la división y crisis que se generó en el MRAC y el distanciamiento que algunos Obispos -el caso más conocido es el de Monseñor Di Stefano- tomaron respecto de la vertiginosa radicalización política que una parte de la militancia católica había adoptado al vincularse a la agrupación Montoneros y sus cuadros políticos de superficie.<sup>36</sup>

Por el lado de las religiosas, encontraremos posiciones diferentes en torno a cómo decidieron continuar realizando su trabajo y se plantearon la relación con lo político. Contrastan las trayectorias de Laura Renard, más afín a la propuesta original aunque de gran protagonismo en la dirección de la CONFER, y la de la religiosa francesa Alice Domon que explicaremos posteriormente.

Un caso bastante excepcional, pero que sirve para evidenciar las distintas formas de acción religiosa y política que adoptaron las “monjas tercermundistas”, es el de la ex religiosa María Teresa Dri, hermana del ex sacerdote tercermundista Rubén Dri. María Teresa Dri perteneció a la Congregación de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción de Castres, popularmente conocidas como las Hermanas Azules (HA). Se trataba de una congregación de origen francés fundada en 1836 por Émilie de Villeneuve, aprobada por decreto pontificio de 1853. Iniciaron sus actividades en la Argentina en 1905. Su carisma expresado en su cuarto voto es definido hasta hoy como “entregarnos totalmente a la causa del Reino, comprometiéndonos al servicio de los pobres y de los miembros sufrientes de Jesucristo”.<sup>37</sup> Entró al noviciado de Lomas de Zamora a la edad de 18 años. Su familia era oriunda de Federación (Entre Ríos) y ya contaba con dos hermanos que habían optado por la vida religiosa. Al tomar los votos perpetuos fue rebautizada con el

<sup>36</sup> Sobre el MRAC y las Ligas Agrarias se sugieren consultar los trabajos de Moyano, Mercedes. Una aproximación al tema por parte de la autora puede encontrarse en “Organización popular y conciencia cristiana”, en: A.A.V.V. *500 años de Cristianismo en la Argentina*. Buenos Aires. Centro Nueva Tierra. 1992, pp. 369-389.

Por su parte, el tema de las redes católico-montoneras ha sido descripto principalmente en base a la realización de entrevistas en la novedosa investigación de Lanusse, Lucas. *Montoneros. El mito de los 12 fundadores*. Buenos Aires. Vergara-Ediciones B. 2005.

<sup>37</sup> Una versión oficial de la historia de esta congregación en América Latina con un capítulo referido a su labor en nuestro país puede leerse en: Hermanas de la Inmaculada Concepción de Castres en América Latina, 1904-1960. *Raíces*. Buenos Aires. Editorial De los Cuatro Vientos. 2005.

nombre de hermana Marie France. Estudió en el Consejo Superior de Educación Católica (CONSUDEC), donde obtuvo el título de profesora de Lengua y Literatura. Su carisma y capacidad de liderazgo la llevaron a ocupar un cargo de dirección primaria en un colegio que las HA tenían en Córdoba. Fue allí donde vivió los años del Concilio y donde también comenzó a salir a los barrios y a relacionarse con el entonces Obispo Auxiliar de Córdoba, Monseñor Enrique Angelelli, de gran ascendencia en los curas jóvenes, en la JOC y la JUC.

La trayectoria de María Tresa Dri podría enmarcarse dentro de los casos en los que el impacto conciliar provocó un rápido diálogo con el mundo de la política, sin cuestionamientos iniciales acerca de la posible incompatibilidad de la ligazón de la pertenencia religiosa y la militancia política. El agitado clima cordobés parece haber sido decisivo en la vinculación de esta religiosa y jóvenes de la JP cada vez más protagónicos en los barrios suburbanos y las villas miseria donde se tornó viable el trabajo eclesial y político. Su vinculación al MSTM y el tipo de actividades que realizaba fuera y dentro del colegio la colocó en una difícil situación con la Superiora de la Congregación ante acusaciones y denuncias de padres y otros grupos de dicha comunidad educativa, que se oponían al “estilo tercermundista” que estaba asumiendo una parte de la institución que la seguía. Su negativa a ser transferida a otra casa de la congregación motivó la obtención de un permiso de licencia que derivó en su pronto abandono de la vida religiosa. Su nuevo destino fue Rafaela, en Santa Fe. Allí fue amparada por el Obispo Brasca y se lanzó de lleno a la militancia dentro del peronismo en un ámbito de fuerte presencia Montonera aunque ella nunca afirma haberse sumado a actividades de carácter armado:

*[...] “Yo siempre fui una militante de base pero no estuve en ninguna dirigencia [...] Rafaela es una zona que viene de colonias italianas, es una zona rica. Entonces la gente de las villas trabajaba como changarines viajando en camiones que los llevaban a trabajar por uno, dos o tres días [...] Estuve dos años allí pero fue un tiempo muy intenso. Me iba a comer al mediodía al obispado, teniendo que caminar veinte cuadras y vivía de la venta de diarios o de trabajar como sirvienta. Yo vivía en la villa en una piecita de la casa de un matrimonio que me la alquilaban. Mi idea era tratar de insertarme en fábricas o frigoríficos pero no lo logré nunca. Participé sí en la organización de una cooperativa de consumo para la gente de este*

*lugar y quedó sin poder avanzar un proyecto de alfabetización para adultos que había comenzado" [...]*<sup>38</sup>

Razones de carácter estrictamente personal y el surgimiento de disidencias importantes con sectores muy comprometidos con la actuación armada de la agrupación Montoneros la llevaron a Resistencia, su tercer y último ámbito de militancia política. Rápidamente se integró allí a la red tercermundista nucleada en torno a su hermano, el todavía por entonces sacerdote Rubén Dri quien, formaba parte del Peronismo de Base (PB) al cual ella misma se sumó. Dio clases en una escuela vespertina y participó junto a su hermano en distintas tareas en el barrio Mariano Moreno, hasta que en el marco de las persecuciones de la Triple A y la derechización del gobierno de Isabel Perón fue detenida y quedó a disposición del PEN. Tras un año y medio de cárcel como presa política y su liberación cinco días antes del golpe militar, tuvo la posibilidad de exiliarse en París en donde residió hasta el final de la dictadura.

Si bien, como dijimos este caso reviste diferencias considerables con la mayoría de las protagonistas analizadas, su salida de la congregación no lo inhabilita para ser incluida dentro de las trayectorias de las religiosas tercermundistas. Lo que se observa es que la salida de la institución le dio márgenes de inserción popular mucho más grandes de los que evidentemente disponía cuando era religiosa. No obstante, siguió moviéndose dentro de las redes tercermundistas (Rafaela y Resistencia) de orientación peronista a las ya estaba integrada cuando estaba en Córdoba.

El comienzo de la década del '70 iba a marcar, por otro lado, cambios significativos en los posicionamientos eclesiales y políticos de los grupos católicos y los conflictos eclosionaron en muchos casos de manera dramática.

En abril de 1970, Monseñor Tortolo, de orientación integrista, asumió la presidencia de la CEA. Eran momentos donde ya era más que evidente la fractura existente en la Iglesia y el catolicismo argentinos y donde las instancias de diálogo entre los distintos grupos se hacían cada vez menos viables.

La dinámica de los acontecimientos políticos a partir de la posibilidad cada vez más cercana del regreso de Perón se hizo sentir furiosamente en los

---

<sup>38</sup> Entrevista a María Teresa Dri realizada por Claudia Touris en diciembre de 2003.

debates de todos los actores políticos, incluyendo las agrupaciones armadas y desde ya el universo católico fue una caja de resonancia de esta cuestión. En ese denso clima de división y acusaciones recíprocas entre integristas y tercermundistas, para citar sólo los polos que condensaban las posturas más irreconciliables, las religiosas y los religiosos -a través de sus respectivas conferencias, CONFER y CAR- dieron comienzo a una publicación denominada *Vida en Fraternidad* (VF). Al mismo tiempo que buscaba dar mayor cohesión a la relación de las religiosas y los religiosos, se proponía articular su trabajo con las estructuras jerárquicas locales, con la reflexión promovida por la CLAR, y dar a conocer las nuevas experiencias comunitarias y apostólicas de los institutos.<sup>39</sup>

La adhesión a la línea de la CLAR-Medellín a nivel latinoamericano, y el énfasis en continuar las directivas del Plan Nacional de Pastoral y del Documento de San Miguel (1969), inscriben a esta publicación en la corriente tercermundista y del catolicismo argentino, más allá de la pluralidad de opiniones y de experiencias pastorales de las congregaciones religiosas masculinas y femeninas a las que se prestaba atención.

La revista VF fue durante sus tres primeros años (junio de 1970- a junio de 1973) una publicación de carácter bimensual. En ese período estuvo dirigida por el hermano Luis Combes FSC, secretario de CAR y se editaron 15 números.

En lo concerniente a nuestro interés, la sección "Experiencias", es la más relevante a la hora de identificar cuáles fueron las congregaciones religiosas femeninas que desarrollaron tareas pastorales de corte tercermundista. Entre 1969 y 1973 la revista VF consignó el trabajo desarrollado por diez congregaciones diferentes en once comunidades que se distribuyeron en seis diócesis diferentes pero dirigidas por obispos identificados con la línea propuesta por el Plan Nacional de Pastoral.

En la Diócesis de la Rioja, a cargo de Monseñor Enrique Angelelli, actuaron las congregaciones del Sagrado Corazón, las Hijas de María

---

<sup>39</sup> Recordemos que 1970 fue uno de los años más conflictivos entre el MSTM y la CEA, a través de documentos oficiales y respuestas y declaraciones mediáticas de todo tipo. La prensa reflejó casi a diario la "guerra entre los católicos". El gobierno militar, por su parte, comenzó a presionar muy fuertemente a la jerarquía para que "disciplinara" y deslegitimara a los grupos tercermundistas que actuaban en el interior de la Iglesia.

Inmaculada (Azules), las Religiosas de la Asunción y las del Instituto del Divino Maestro. En la diócesis de Orán (Salta), a cargo de Monseñor Guirao, actuaron las Franciscanas Argentinas y las Terciarias Franciscanas de la Caridad. En la Diócesis de Reconquista (Santa Fe), a cargo de Monseñor Iriarte, trabajaron las Religiosas de San José y las Siervas del Espíritu Santo. Por su parte, en la Diócesis de Sáenz Peña, dirigida por Monseñor Di Stefano (Chaco), actuaron las Hermanas del Niño Jesús. En la Diócesis de Formosa, dirigida por Monseñor Scozzina, trabajó la Compañía de María, y por último en la Diócesis de Lomas de Zamora, a cargo de Monseñor Collino, actuaron las Hermanas del Sagrado Corazón.

Un ejemplo de estas experiencias nos es relatado una vez más por nuestra entrevistada Ester Sastre:

*[...] “Después del Capítulo y de la venta del colegio ya estábamos todas marcadas y esto se extendió al Proceso porque el que trabajaba con los pobres era considerado comunista. Todas sabíamos que teníamos que andar con cuidado y no arriesgarnos inútilmente.” [...]*<sup>40</sup>

Las hermanas del Sagrado Corazón, como lo consignamos, participaron de diversas experiencias eclesiales de base donde -según nuestra entrevistada- se revalorizó la religiosidad popular de la gente del interior y se produjo un acercamiento al peronismo:

*[...] “ Nos dábamos cuenta que la cosa no iba por el lado de la elite, sino que el pueblo era un elemento importantísimo, era un cambio de mirada, no tanto a la filosofía del peronismo sino al personaje Perón al que yo empecé a querer. Sin desconocer, sin embargo en ningún momento sus equivocaciones. [...] La gente era espontánea en su fe, quizás un poco o más bien bastante supersticiosa pero llena de imágenes para las procesiones y las fiestas patronales, era una religiosidad de fondo, de ayuda, de solidaridad... nos enamoramos un poco del pueblo argentino y como el pueblo argentino era peronista el cambio mío hacia el peronismo fue a través de ver como el pueblo quería a Perón, si lo quieren tanto es por algo me decía” [...]*<sup>41</sup>

Esta vinculación pueblo-peronismo por vía de la religiosidad popular es un de los nudos fundamentales para poder explicar el vuelco mayoritario de la “constelación tercermundista” hacia ese movimiento político. Por el mismo carril

<sup>40</sup> Entrevista a la hermana Ester Sastre.



transitaron las religiosas que se ligaron no solamente a integrantes del MSTM sino también las que participaron y se formaron teológica y pastoralmente con Lucio Gera y Rafael Tello, los dos referentes intelectuales más importantes e influyentes dentro del tercermundismo católico.

El apego de los pobladores de los ambientes más pobres a ciertas manifestaciones de una religiosidad popular más focalizada en el rito y en una concepción más tradicionalista de lo sacramental llevó a los tercermundistas a revalorizar estos elementos que ellos mismos decían haber subestimado en un principio. De ahí que la concepción teológico-pastoral que abrazaron buena parte de ellos fuera la línea de la Teología del Pueblo o Pastoral Popular enunciada por los teólogos mencionados.<sup>42</sup> Esta línea, que con modificaciones pervive en la actualidad, puede ser considerada como una de las corrientes de la TL.

Pero ¿qué significaba en los hechos para estas religiosas la religiosidad popular? Podría decirse que inicialmente muchos de los grupos de orientación progresista interesados en la inserción popular tenían una visión crítica de las creencias y prácticas religiosas populares (culto a los muertos, uso de agua bendita como hechizo o medicina curativa, devoción de imágenes, uso de amuletos, etc). Pensaban que se trataba de una religiosidad alienante que debía ser purificada a través de la educación, la movilización y un trabajo de concientización y promoción social que articulara las reivindicaciones de los pobres con un proyecto de transformación mayor del orden socio-político imperante en dichos lugares. Paradójicamente, coincidían con los sectores más tradicionalistas quienes también querían cambiar la religiosidad popular, más por considerarla poco instruida que alienante.

En el caso de las congregaciones femeninas latinoamericanas, podemos encontrar como punto de partida cualquiera de estas dos posturas. Sin embargo, la propia experiencia, reforzada por una lectura teológica afín, las fue desplazando hacia una posición intermedia que rescataba los saberes populares. Desde esta perspectiva estaban convencidas de que "ir hacia el pueblo" u optar por los pobres significaba involucrarse en una dinámica

---

<sup>41</sup> Entrevista a la hermana Ester Sastre.

<sup>42</sup> Un estudio riguroso sobre este tema puede consultarse en Politi, Sebastián. *Teología del Pueblo...* Op. Cit.

desprovista de una función directriz que pudiera ser autoritaria. Se asumía una posición más dispuesta a dejarse permeable por la cultura popular que a depurar el lenguaje o las prácticas de los grupos subalternos.<sup>43</sup>

Veamos ahora qué tipo de trabajos de inserción popular realizaron las congregaciones religiosas consignadas en la sección "Experiencias" de la revista VF.

En el nº 0 inaugural de la revista la presentación de dicha sección estuvo referida al nuevo estilo de postulantado que estaba poniendo en práctica la congregación de las Religiosas de San José, a partir de la conformación de una pequeña comunidad en un modesto departamento alquilado de Vicente López. Guiadas por una hermana experimentada, se aceptaron dos postulantes con el objetivo de posibilitarles un pasaje más gradual de la vida laical a la religiosa. Otro aspecto novedoso era que los gastos de manutención debían procurárselos ellas mismas poniendo en común los ingresos que las tres obtenían de la labor docente. El trabajo misionero en un pueblito de La Rioja durante el verano completó la preparación para el ingreso al noviciado.<sup>44</sup>

A partir del nº 2, la hermana Patricia Guiffre, de la congregación del Niño Jesús, se hizo cargo de las reseñas y entrevistas referidas al trabajo de las religiosas en pequeñas comunidades. En este número se detallaba el caso de "La Gallareta", en el monte santafecino, una pequeña fraternidad iniciada en 1967 por iniciativa de las mismas religiosas de San José, a pedido del obispo de Reconquista. Una de las protagonistas de esta experiencia, la hermana Nélida Barrell, describía en qué consistía la nueva forma de vida adoptada por ella y sus compañeras:

*[...] "El vivir en medio de la gente en una casita como las otras, como un vecino más, partiendo vitalmente de sus problemas, de sus aspiraciones e inquietudes, abrió una dimensión nueva a nuestra vida religiosa. Insensiblemente nos fuimos desprendiendo de convencionalismos, de*

<sup>43</sup> [...] "es algo que yo vivo, que yo he ganado en el contacto con la gente, porque en la formación que una recibió era como desconocida e ignorada, y a veces, hasta criticada y tenida a menos. Pero una se da cuenta que son vivencias muy profundas de la gente; que a veces son enseñanzas para uno. La forma de relacionarse, la forma de orar, la forma de celebraciones festivas que decíamos ayer, el culto a los muertos. Son para uno, para mí concretamente, ha sido una enseñanza sí, de una vivencia, una vivencia ambigua, ¿no? Una mezcla, pero en el fondo una vivencia religiosa valorada." [...] Testimonio oral de una religiosa colombiana cuya congregación trabajaba en los barrios de Barquisemeto hacia comienzos de los años '80. Citado por Levine, Daniel. Op. Cit. p. 442.

<sup>44</sup> VF. Nº 0. Junio de 1970, pp. 43-44.

*actitudes proteccionistas, de ese resabio de superioridad que da el hábito religioso. Aprendimos a ser más simples, más humanas, a estar presentes en las pequeñeces de lo cotidiano y desde allí vivir nuestra hermandad con los hombres.” [...]*<sup>45</sup>

También en este caso se resaltaba la búsqueda de una nueva forma de vida religiosa más focalizada en el mejoramiento del diálogo y los vínculos comunitarios que en el cumplimiento de horarios, normas y costumbres.

Como en ejemplos ya consignados, las religiosas se ubicaron en una postura de valorización de las demandas de los habitantes del lugar, trabajando ellas mismas a cambio de un salario. Este hecho no sólo era novedoso para las propias monjas sino que parece haber contribuido a modificar la percepción que los hacheros tenían hasta ese entonces del personal religioso.

El trabajo desarrollado por estas hermanas consistía principalmente en brindar atención médica, formar agentes de salud que pudieran atender en el hospital local y en los dispensarios de los obrajes, talleres de corte y confección y manualidades para las mujeres. Se hicieron cargo también de la dirección de la escuela del monte destinada a los hijos de los hacheros.

Otro de los ámbitos en los que actuaron casi en forma exclusiva fueron las misiones indígenas. En el Departamento de General Güemes, en el noroeste chaqueño y casi en el límite con Salta y Formosa, se constituyó en 1969, la “Misión de Nueva Pompeya”. La cabecera de dicho departamento era la localidad de Juan José Castelli, un núcleo urbano de unos 7.000 habitantes pero el resto de la población vivía diseminada en zonas rurales. La mayoría era de origen mataco (wichís) y se dedicaba a la recolección de algodón en épocas de cosecha. Las condiciones generales de vida eran muy precarias: la desnutrición, el “Mal de Chagas” y el analfabetismo constituían el cuadro social predominante.

La comunidad misionera que allí se estableció estaba conformada por dos religiosas del Niño Jesús, una joven maestra alfabetizadora, dos jóvenes y un matrimonio. Se trataba de una comunidad eclesial que contaba con el apoyo del Obispo de Saénz Peña y estaba a cargo de una de las hermanas, de quien se decía en el artículo titulado *“Una comunidad misionera al servicio de los pobres”*:

---

<sup>45</sup> VF. Nº 2. Octubre de 1970, p. 10.

[...] "La Hna Guillermina está en todo. Tiene a su cargo la dirección de la Misión. Además debe asesorar como ingeniero-agrónoma la mayor parte de las tareas de promoción. Conjuga en su personalidad la intuición y donación femeninas con la tenacidad, claridad y capacidad de acción propia de los varones." [...]<sup>46</sup>



Figura 5. Guillermina Hagen Montes de Oca, piloteando una avioneta.

Fue religiosa de la Congregación de las Hermanas del Niño Jesús. Desempeñó una importante labor social en la Misión de Nueva Pompeya (Prov. del Chaco), habitada por los indígenas wichís.

Foto: Lanusse, L. Cristo revolucionario. Op. Cit.

A pesar de que la responsabilidad mayor era asumida por esta religiosa, (Guillermina Hagen Montes de Oca)<sup>47</sup> y que en este texto, se advierta todavía cierto resabio de una concepción patriarcal del poder religioso, la forma de organización de la misión como comunidad eclesial significaba la puesta en práctica de una experiencia de reparto más igualitario de los roles. La alusión al tipo de liturgia religiosa que se practicaba, como por ejemplo, la "Celebración de la Palabra", era todo un indicio de que este espíritu participativo era extensivo a los pobladores de la misión. El tradicional protagonismo clerical

<sup>46</sup> VF. N° 4. Marzo-abril de 1971, p.20.

<sup>47</sup> Guillermina Hagen pertenecía a una familia tradicional y fue la primera mujer que se graduó en su especialidad. De fuerte personalidad y cualidades para el liderazgo, rápidamente se convirtió en una referente en esa zona El Impenetrable, promovió la formación de una cooperativa de producción y comercialización y se vinculó con el movimiento de las Ligas Agrarias. Ver: Lanusse, Lucas. *Cristo Revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires. Javier Vergara ediciones, 2007.

daba paso a otro modo de referencialidad, donde la lectura y el comentario de la Biblia podían ejercerse alternada o colectivamente. Esta “democracia litúrgica”, sin embargo, no era un rasgo aislado en la práctica eclesial del grupo, sino que estaba acorde con el tipo de concepción y actividades de promoción y desarrollo social que allí se impulsaban. En un recuadro especial se informaba en el artículo que tres padres pasionistas se sumarían a la misión para integrarse al Servicio Pastoral de los Pobres.

La fe religiosa y el voluntarismo transformador del grupo se cruzaban con lecturas más realistas acerca de sus límites y dificultades por parte de las propias religiosas:

[...] *“Nuestra vida está en constante riesgo, tenemos la incertidumbre de mañana... No sabemos hasta cuándo estaremos aquí; quien continuará nuestra obra. Podemos perder la vida en cualquier momento: Un accidente, una enfermedad, un balazo enemigo oculto entre los árboles del monte... Sólo nos sostiene la esperanza.”* [...] <sup>48</sup>

¿Quiénes eran los enemigos de estas misioneras? ¿A quiénes incomodaba tanto su presencia y por qué razones? Si bien en el caso de la “Misión de Nueva Pompeya” no hay opiniones explícitas en materia política, es claro el diagnóstico de la situación socio-económica que se hacía de la región como carente de infraestructura básica, señalando como injusto que pudiera haber hambre en un país como Argentina y cuyos habitantes eran definidos como estancados y explotados por los terratenientes desde hacía siglos.

Se justificaba la desconfianza de los indígenas hacia los blancos a partir de los engaños y la explotación reiterada de los segundos sobre los primeros. Finalmente, se describían las condiciones laborales de los cosecheros y la ausencia de una legislación laboral adecuada que resguardara sus derechos en vez de que dependieran de un patrón “generoso”. También se deslizaba una crítica hacia la fuerza pública a la cual se acusaba de ejercitar únicamente su faz punitiva en contra de los indígenas.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> VF. N° 4, Marzo- abril de 1971, p. 21.

<sup>49</sup> Un diagnóstico similar hacían cinco Hermanas Mínimas de Nuestra Señora del Sugragio que se habían establecido en enero de 1973 en “El Coigok”, un pueblito de Formosa ubicado a 17 km de la frontera con Paraguay. La mayoría de sus pobladores que no superaban las trescientas familias eran descendientes de paraguayos.

¡Pozo de Tigre, en el centro de la provincia de Formosa, fue otro de los escenarios elegidos por cuatro religiosas de la Compañía de María para iniciar una tarea de promoción humana en 1969. El cuadro social, muy similar al caso anterior, exhibía una población de criollos e indígenas, sobre todo pilagás y maticos. Los pilagás vivían en chozas o directamente debajo de los árboles mientras los maticos vivían en reducciones y trabajaban en aserraderos o como hacheros. Para unos u otros la recolección del algodón era un trabajo estacional que no modificaba en lo más mínimo sus condiciones materiales de vida.

Para las religiosas de esta comunidad, el panorama era desalentador y encerraba muchas dudas sobre los frutos de su labor. La apelación a la "esperanza" señalada como cualidad constitutiva de la vida cristiana parecía ser el ideal al que se aferraban para poder sostener las dificultades enormes de su cotidianeidad junto a los hacheros.

En esta experiencia el énfasis es trasladado a la educación, justificada por el Documento de Medellín.<sup>50</sup>

A diferencia de otros ejemplos ya analizados, la religiosidad de los pobladores es definida como "mítica y de mucha dependencia", ya que se observaba la adopción de una actitud sumisa frente al poder o al saber que puede estar representado por el rico, el cura o la monja. En ese contexto, se confronta pues lo difícil del trabajo a realizar y la actitud de apertura al cambio que estarían dispuestas a asumir las religiosas:

*[...] "Nuestro trabajo aquí es duro. Es sembrar sabiendo que el fruto lo verán otros [...] Es duro porque no se puede andar bien con el pobre y con el rico, con la 'justicia' y la injusticia. En este aspecto hemos tenido y tenemos mucha oposición y enfrentamientos con los que representan el 'poder', la justicia. Claro que hoy es muy fácil arreglarlo. Un simple rótulo: monjas tercermundistas, comunistas o izquierdistas." [...]*<sup>51</sup>

Aunque no disponemos de otras fuentes o nuevas referencias acerca del derrotero de estas experiencias eclesiales, el caso de Pozo de Tigre resalta como uno de los escenarios más complicados, no sólo por las resistencias que

<sup>50</sup> [...] "La educación es efectivamente el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y hacerlos ascender de condiciones de vida menos humanas a más humanas." [...] Citado en VF. N° 12. Septiembre-octubre de 1972, p. 31.

<sup>51</sup> VF. N° 4. Marzo abril de 1971, p. 31.

la tarea de las religiosas suscitó en los grupos mencionados, sino también por la distancia cultural que las separaba de las comunidades indígenas. Las mismas hermanas dudaban acerca de la fecundidad de su labor pastoral y educativa, a la que parecían poco receptivos las mujeres y los hombres adultos. En este diagnóstico, la predilección por la educación de los niños era más una premisa evangélica que una proyección con visos de concreción.

La falta de experiencia en pastoral indígena podía ser entonces un factor que complotara contra la continuidad de estos ensayos eclesiales.

En la antítesis de Pozo de Tigre, se encuentra la experiencia protagonizada por las Religiosas Franciscanas Argentinas, quienes se establecieron en noviembre de 1971, en la Misión Francisco de Asís, dirigida por los PP Franciscanos, en Embarcación (Salta). La misión estaba habitada por cincuenta familias de maticos y chaguancos que residían en viviendas precarias. Por su parte, el pueblo de Embarcación, ubicado al lado, contaba con dos escuelas secundarias, cuatro primarias, dos fábricas, un hospital y una clínica. Desde mediados de 1972, las religiosas comenzaron su trabajo tras la realización de un censo y la formación de dos centros catequísticos en el pueblo y en un barrio nucleado en torno a tres comunidades de base animadas por matrimonios. También se promovieron encuentros de religiosas en Tartagal y Tabacal y otras reuniones con sacerdotes de la zona.

En este caso, la actividad central de las franciscanas, quienes tampoco disponían de grandes recursos para su subsistencia, consistió en recorrer todas las aldeas indígenas de la región, aún las más incomunicadas y olvidadas (lo hacían con un automóvil Citroën del año 1964 prestado por la parroquia) y estimular la puesta en marcha de proyectos eclesiales de base e iniciativas de promoción social desde una concepción cristiana orientada al servicio de los pobres.

Otra rama de las franciscanas, las Terciarias Franciscanas de la Caridad -una congregación de origen argentino- con sede en Buenos Aires, también estableció su misión en el norte de Salta, en el río Caraparí, (cerca del límite con Bolivia). La misma estaba a cargo de la ex superiora general, la hermana Consolación Spontón, cuya opción era todo un símbolo del giro que aún las hermanas mayores de 50 años estaban dispuestas a dar a su estilo de vida religiosa.

El apoyo del obispo, Monseñor Guirao, una camioneta donada por la Fundación *Adveniat* y la colaboración de un grupo de laicos de la Universidad del Salvador dirigido por el médico Mario Borini, fueron factores de gran peso para potenciar las acciones de estas religiosas. Sin hábito, con botas de montar y a caballo, se internaban a trabajar en el monte. El programa implementado era exclusivo de la diócesis y había sido elaborado por el obispo y el equipo catequístico. Estaba dirigido a las escuelas oficiales como a las escuelas rurales indígenas (el número aproximado de aborígenes era de 2.000, entre matacos, chiriguano y chaneses).

Además de la catequesis, se ponía un gran énfasis en impulsar el trabajo indígena para mejorar las condiciones de vida dentro de la propia comunidad: desmontes, instalación de bombas de agua y usos de máquinas desgranadoras de maní en reemplazo del desganado manual.<sup>52</sup> Una vez más, constatamos aquí un proyecto de comunidad eclesial de base, donde las religiosas disponían de una gran margen de acción, sin duda posible por la legitimidad que les otorgaba la autorización del obispo de dicha diócesis.

¿Qué reflexiones en torno a la vida religiosa alimentaban estas opciones pastorales?

Desde el comienzo, la revista *Vida en Fraternidad*, puso de manifiesto el propósito de dar a conocer tanto a los religiosos como a las religiosas documentos oficiales y textos de trabajo elaborados por teólogos y figuras de conocida trayectoria en el mundo católico. Aunque había voces y opiniones plurales, la orientación mayoritaria se ubicaba a favor de la puesta en práctica de las conclusiones de Medellín. El religioso Arturo Paoli, integrante de la comisión directiva de la CAR, fue uno de los referentes más influyentes para sacerdotes, religiosos y religiosas decididos a emprender trabajos pastorales orientados hacia regiones pobres y marginales. Para Paoli, el desafío de los nuevos tiempos que vivía la Iglesia católica, y en particular sus agentes religiosos, consistía en abandonar el estilo de la "comunidad refugio" y adoptar el de la "comunidad riesgo". Desde esta visión, la estabilidad propia de una vida sin sobresaltos asegurada a generaciones ininterrumpidas de religiosos y religiosas había dejado de tener sentido. Había que salir a conformar grupos de

---

<sup>52</sup> VF. N° 18. Marzo-abril de 1974, pp. 49-52.



reflexión dispuestos a crear desde una proyección libre y de aventura más que de refugio. La juventud parecía expresar mejor que nadie estas cualidades de búsqueda de lo nuevo y de ruptura con las aspiraciones burguesas:

[...] *“La Iglesia y las instituciones religiosas ciertamente realizaron obras inspiradas por el amor al prójimo. Estas obras exigen presencia, estabilidad, fidelidad al puesto. No se puede defraudar a personas con las cuales las instituciones religiosas contrajeron compromisos de educación, de asistencia, de evangelización. Pero es necesario que la juventud que viene de afuera, invitada por Cristo, con un deseo de **creatividad**, de ver su vida en la fresca madrugada del llamado a la entrega, no se sienta frustrada por la obligación de entrar en nuestras estructuras que han sido modeladas en una cultura burguesa. Que puedan sentirse libres de crear algo nuevo, original, más evangélico. Que puedan probar con la vida, a sí mismos y a los hombres, que la vida religiosa no es ‘refugio’, una comodidad económica o psicológica, sino que es verdaderamente un ‘riesgo’. Que se sientan disponibles para Dios y para los hombres, sin lastres del pasado, sin tradiciones que sofoquen la vida.” [...]*<sup>53</sup>

La radicalidad de la propuesta de Paoli consistía en la convicción evangélica de que la pobreza, la provisoriedad y “cierto nomadismo” debían ser el eje de las acciones de todos aquellos que se plantearan una vocación religiosa. Por ello, los jóvenes que emprendieran ese camino no podían ser distintos de aquellos que desde fuera de las estructuras religiosas parecían marcar el rumbo del camino a seguir.

Por último, los agentes religiosos tenían que ser el puente entre las dos concepciones de la vida religiosa y de la comunidad: la comunidad-refugio y la comunidad-proyecto.

La venta de los colegios era una de las manifestaciones más evidentes de este giro ideológico, que implicaba sin duda un cambio sustantivo en la identificación de clase social asumida por los sectores tercermundistas. El pasaje de la “comunidad refugio” a la “comunidad de riesgo” exigía cambios en la concepción y el ejercicio del poder en el interior de los propios grupos implicados. La realización de los Capítulos permitió que el clima deliberativo que en parte ya existía en algunas congregaciones, ocupara el centro de la escena. Y es en ese marco que deben leerse las nuevas formas de funcionamiento y toma de decisiones por parte de algunos grupos de religiosas.

<sup>53</sup> VF. N° 4. Marzo-abril de 1971, pp. 9-10.

El Sagrado Corazón, durante la dirección de Ester Sastre, fue una de las congregaciones que más explícitamente justificó los cambios que se asumieron en la forma de gobierno general. Se expresaba que el propósito de este cambio consistía en pasar de una concepción centralizada del poder a otra descentralizada y participativa. Un ejemplo al respecto era la modalidad adoptada en 1972 al visitar las distintas comunidades que tenían dentro y fuera del país. Esta actividad antes monopolizada por la superiora general pasó a ser una actividad ejercida grupalmente, ya que se pensaba que de esa manera las observaciones y los diagnósticos de las situaciones serían más objetivos. Asimismo, el Consejo General, antes constituido exclusivamente por un consejo y la superiora dio inclusión a las hermanas "consejeras", quienes trabajaban en equipo con cada superiora provincial. Aunque jurídicamente la superiora general podía tomar la última decisión sin atender la opinión del consejo, en los hechos las decisiones se tomaban de una forma más acorde a los resultados de las opiniones prevalecientes:

*[...] "vivencialmente procuramos siempre llegar a un consenso. Hasta ahora no hemos utilizado el recurso de los votos, porque en última instancia, las votaciones crean división. **La responsabilidad de la superiora general es lograr la comunión, más que sostener su voto con la discusión.** El gobierno tiene que vivir lo que quiere que la base viva: Si queremos que las Hnas. vivan en unidad y armonía, nosotros como modelo debemos hacerlo. **El poder no nos salva, la comunión.** Este es el paso para crear una nueva institución, por supuesto, pero no una institución de poder sino de comunión."* [...] <sup>54</sup>

Otra congregación que dio pasos en un sentido similar fue el de la Congregación del Niño Jesús, cuyo gobierno general estaba constituido por todas las superiores provinciales. Sin embargo, la novedad era que al consejo general, que se reunía anualmente, podía asistir una "informadora elegida cada año directamente por las bases". Su función era transmitir al consejo todas las inquietudes de sus compañeras para luego darles a conocer a éstas toda la información de lo discutido en el consejo general. Por su parte, el consejo provincial de Argentina estaba representado por dos consejeras por cada década de profesión (por ejemplo, las que habían tomado los votos en 1940 a 1950 formaban un grupo y así sucesivamente) para cada período de gobierno.

<sup>54</sup> VF. N° 15. Mayo-junio de 1973, p. 28. La negrita pertenece al original.

Estas consejeras, concebidas como representantes de las bases, participaban en la elección de la superiora provincial y también podía reunirse por propia iniciativa una o dos veces al año para tratar temas de su interés.

La hermana Amelia, Superiora General de la Congregación del Niño Jesús, de Argentina, explicaba, en 1973, las razones de esta forma de participación ampliada en el gobierno de su congregación:

[...] "Con esto intentamos llevar un proceso armónico de cambio, haciendo que todas participen y todas se encuentren informadas. Este es nuestro ensayo de descentralización del gobierno dando participación a las bases. Para ello es necesario una estructura flexible, una planificación clara en sus objetivos, dúctil en sus demás elementos constitutivos, pero con exigencia de diálogo, de atención al proceso y de revisión, por parte de todas. Hace ya cuatro años que iniciamos esta nueva forma de gobierno y la hemos evaluado y reorientado repetidas veces. [...] Consideramos, también que nuestra experiencia se encuentra dentro de lo que el Movimiento de Renovación de la Vida Religiosa en Argentina hoy nos pide." [...]<sup>55</sup>

Esta puesta en práctica de un estilo de gobierno más horizontalizado se ponía de manifiesto en la línea apostólica que se asumía explícitamente: "dar respuesta al clamor de los pobres", aunque en este caso, la búsqueda de legitimidad magisterial fuera la exhortación apostólica de Pablo VI a los religiosos: *Evangelica testificatio*.

Para otras congregaciones, en cambio, las ideas y las prácticas renovadoras fueron más difíciles de introducir ya que en muchos de esos casos pudo más la tradición, el tipo de labor apostólica desarrollada o el medio social en el que se actuaba. Dos ejemplos lo constituyeron las Hermanas Carmelitas Misioneras Teresianas y las Hermanas del Buen Pastor.

A la primera congregación, de origen español y fundada por el padre Francisco Palau, pertenece la Hermana Martha Pelloni, de reconocida trayectoria en la escena pública. Los años del Concilio Vaticano II la encontraron en el colegio que dichas religiosas tenían en San Rafael (Mendoza). Se abocaron a ponerse a tono con las nuevas encíclicas como *Populorum Progressio*, pero este ejercicio de lectura y reflexión no se tradujo en proyectos de acción social:

<sup>55</sup> VF. N° 16. Julio-agosto de 1973, p.31.

[...] *"Del '60 al '70 yo descubrí una Iglesia y una educación secundaria y terciaria, sobre todo esta última fue la que más me impactó, demasiado ortodoxas y asfixiantes [...] Nosotras hemos sido de las congregaciones más cerradas pero de a poco fieles a Santa Teresa en la búsqueda de la verdad, hemos hecho una búsqueda no contestataria, sino una búsqueda de construcción. Porque nosotras a nivel de congregación hemos sido rectoras muy jóvenes, entonces hemos modificado los colegios. Yo primero fui rectora en Mendoza y ya cambié algo a nivel del colegio, no de las monjas. Las obras nuestras son lo primero que cambiaron, después tuvimos que traer hermanas que más o menos conciliaran -por lo menos algunas- con la estructura que nosotras habíamos modificado. [...] Yo creo que la apertura vino por ahí, la democracia en los colegios. Las ideas renovables de un cambio de colegio, llevar o no uniforme, pasar de un colegio de chicas solo a un colegio mixto. Fue todo un empuje despacito pero siempre en procesos porque yo soy de procesos."* [...] <sup>56</sup>

Por su parte, la Congregación de Jesús Buen Pastor, se caracterizaba por su labor a cargo de las cárceles femeninas. Era una congregación de origen francés, fundada alrededor de 1800 por Santa María Eufrasia, con el propósito de asistir a las jóvenes abandonadas en las cárceles. A fines del siglo XX, la presencia de esta congregación se había extendido a más de 70 países.

A comienzos de los años '70, las cárceles que atendían las religiosas del Buen Pastor, no sólo estaban habitadas por presas comunes sino también por presas políticas, con quienes comenzaron a establecer una relación especial que incidió, sin duda, en sus determinaciones futuras sobre el sentido de su trabajo apostólico:

[...] *"-El hecho de estar en la dirección de las cárceles creaba conflictos. La relación con las detenidas políticas en la cárcel, donde había que asumir determinadas normas y orientaciones, conociendo la injusta situación conflictiva de América Latina, era muy difícil y compleja. Teníamos discusiones.*

*-¿Ustedes dialogaban con ellas?*

*-Sí. Aquellas mujeres nos ayudaron a comprender que muchas veces, indirectamente, éramos aliadas del gobierno, no porque nosotras quisiéramos, sino por nuestra presencia, que quería ser la presencia de Jesús Buen Pastor, pero que de hecho representaba una estructura injusta. Por todo lo pasado en Latinoamérica, cuando los gobiernos*

<sup>56</sup> Fue recién en su paso por el colegio de Argüello (Córdoba), entre 1972 y 1976, que una porción minoritaria de hermanas como Pelloni, comenzaron a planearse otro tipo de vinculación con la sociedad y fue en ese período que ella y una compañera más politizada comenzaron a ir a los barrios e interactuar con agrupaciones políticas peronistas y de izquierda. Entrevista a la Hermana Martha Pelloni, realizada por Claudia Touris, en la ciudad de Buenos Aires, el 18 de marzo de 2003, en la sede de la residencia universitaria de la Congregación de las Hermanas Carmelitas Misioneras Teresianas.

*dictatoriales, vimos que nuestra imagen se podía desfigurar si seguíamos en esa línea.” [...]”<sup>57</sup>*

Decidida a abandonar definitivamente todo lo que las identificaba con el poder y los métodos represivos inherentes a las instituciones carcelarias, la congregación del Buen Pastor fue entregando el manejo de las cárceles en las que actuaban desde comienzos de los años '80. Se trató de un proceso largo y conflictivo que no se libró sin desgarramientos internos y cuestionamientos externos. La renuncia a la protección económica del Estado las obligaba a procurarse su propia manutención y el ejercicio de trabajos remunerativos para los que muchas no estaban preparadas por su escasa formación profesional. No obstante, se fueron desplazando hacia la conformación de pequeñas comunidades insertas en medios populares orientadas a ayudar a mujeres en situaciones de riesgo: violencia familiar, abandono, prostitución e indigencia.

Hubo casos pues, donde fue el clima prevaleciente en el entorno el que interpeló a las religiosas, las obligó a revisar el sentido y los alcances de sus concepciones, y de sus prácticas concretas. Incluso en aquellos casos donde la línea transformadora se había impulsado con mayor esclarecimiento, persistía cierta ambivalencia en la interpretación sobre el sentido político de todas estas acciones. Lo mismo sucedía con la cuestión del tercermundismo.

Al evaluar, por ejemplo, el trabajo que las comunidades religiosas femeninas realizaban en La Rioja, la hermana Ester Sastre era capaz de afirmar con seguridad que ellas eran mucho más “avanzadas” que sus pares varones, a excepción de pasionistas y jesuitas. Estos últimos eran de clara línea tercermundista.

Otro dato que confirmaba la opción tercermundista de las religiosas del Sagrado Corazón era su presencia y acompañamiento de las actividades de los curas villeros, Mugica y Ricciardelli (ambos integrantes del MSTM) en las villas de Retiro y bajo Flores, respectivamente. Sin embargo, el relato de Ester

---

<sup>57</sup> Entrevista de Isabel Rauber a la hermana Eulalia Alvarenga, que trabajó en la Argentina desde 1963 a 1984. Desde 1981 fue nombrada Superiora Provincial de su congregación en la provincia religiosa de Buenos Aires, que comprendía parte de Argentina, Paraguay y Uruguay. Fue bajo su dirección que se emprendieron los cambios que llevaron a las hermanas del Buen Pastor a dejar las cárceles y abocarse a otro tipo de trabajo con las mujeres marginadas. Ver: Rauber, Isabel. *Virgenes sin manto. Seis monjas latinoamericanas conversan sobre su vida*. La Habana. Centro de Recuperación y Difusión de la Memoria Histórica del Movimiento Popular Latinoamericano. 1994, pp.13-32.

Sastre enfatiza en su no adscripción al tercermundismo, concebido como un movimiento con objetivos políticos:

[...] *“El término tercermundismo no lo usábamos. Estábamos sí en esa búsqueda de acercamiento al pueblo, de las líneas de los tercermundistas pero no en la lucha política. Nuestros detractores más que como tercermundistas nos veían y nos acusaban de comunistas. Desde la gente de la sociedad o de parte de otras religiosas, obispos y demás”* [...] <sup>58</sup>

Sin embargo, esta aparente toma de distancia con lo que se definía como “hacer política” no se sostiene cuando en otro tramo de la entrevista nos narra cómo se vivió y se acompañó el regreso de Perón, o cuando más tarde nos cuenta su experiencia en Nicaragua durante los años de la Revolución Sandinista. Fue en este último escenario donde reconoce haber cambiado su postura de rechazo de la violencia por la de su aceptación, ya que en aquel contexto la lucha armada parecía ser el único camino para librarse de los norteamericanos:

[...] *“Cuando volvió Perón fuimos caminando hasta Ezeiza, sentíamos que allí estaba el pueblo con Perón y es de ese aspecto que teníamos una relación con él. Creíamos equivocadamente que la gente tenía la verdad porque después nos dimos cuenta de que también había muchas cosas que llevaban a repensar”* [...] <sup>59</sup>

¿Cómo se explica que esta caracterización tan precisa en torno a lo que claramente fue la opción política mayoritaria del tercermundismo argentino no pueda asumirse como tal por parte de esta religiosa?

Consideramos que el caso de Ester Sastre es un fiel reflejo de las peculiaridades que asumió el tercermundismo en el caso de las religiosas que optaron por permanecer dentro de sus propias comunidades, sosteniendo un compromiso político-ecclesial de un perfil más bajo que el caso de sus pares varones. Además, se trata de una religiosa que tuvo un importante rol no sólo como superiora general de su congregación sino también como representante de la Junta Directiva de CONFER en el complicado bienio de 1971 y 1972 junto a las hermanas Laura Renard (APM) y Graciela Arocena (Hermanas de la Asunción). La adopción de una postura más confrontativa era impensable para

---

<sup>58</sup> Entrevista a la hermana Ester Sastre.

las religiosas en esa coyuntura, excepto que siguieran un camino al estilo de María Teresa Dri o de otras que prefirieron continuar o asumir abiertamente su vocación por la lucha política haciendo abandono de la vida consagrada.

Es posible que en el imaginario de las religiosas persistiera una representación de la política como un terreno ajeno a su participación aunque dicho terreno fuera un campo de acción permitido a los sacerdotes. De este modo, por más empatía y afinidad ideológica que existiera entre ellas y los curas tercermundistas, la autopercepción de Sastre conduce a señalar esta diferenciación. Si la política, también en la Iglesia, era un campo de actuación de los varones y si las acciones de éstos reforzaban el clericalismo que las religiosas de línea renovadora querían modificar a través de formas de gobierno como las que detallamos, ¿por qué habrían de querer definirse con el mismo nombre que adoptaron los sacerdotes tercermundistas? ¿Acaso les concedían éstos un lugar de reconocimiento dentro de su movimiento? La evidencia demuestra que se trató de un movimiento que sólo aceptaba la participación de laicos y religiosas de una manera subordinada. Nunca se plantearon experiencias eclesiales ampliadas al estilo de las implementadas por las religiosas.

En mayo de 1971, VF hacía referencia a una importante asamblea en San Miguel de la que participaron 145 superiores religiosas representantes de 77 congregaciones. El tono del documento que se reproducía era de clara definición tercermundista y en consonancia con los planteos de la Teología del Pueblo:

*[...] "Advertimos que no debemos buscar el cambio en la línea de la secularización, proyecto alejado de la Iglesia y de la modalidad de los pueblos latinoamericanos. Nuestra misión como religiosas nos impulsa a insertarnos en el pueblo para ser presencia de Dios entre los hombres, y servir así al pueblo en su proceso de liberación. A la luz de esta premisa podremos orientar la exigencia de nuestras jóvenes de iniciar experiencias en pequeñas comunidades que asuman los valores de nuestro pueblo y, desde ellos elaborar las nuevas y múltiples formas de consagración en Vida Religiosa, al servicio de una pastoral efectiva." [...]*<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Entrevista a la hermana Ester Sastre.

<sup>60</sup> VF. N° 6. Julio-agosto de 1971.

Las conclusiones emanadas de esta asamblea recibieron fuertes críticas por parte de los sectores contrarios al tercermundismo, no sólo de los tradicionalistas sino también de otros grupos de línea renovadora pero de orientación moderada, como el director de *Criterio*, Jorge Mejía. En un artículo titulado "*La Trapa de Azul y la vida religiosa*", Mejía contraponía un modelo clásico de vida contemplativa, que juzgaba casi constitutivo de la vida religiosa, con el defendido por las hermanas en la asamblea de San Miguel, cuyo equívoco fundamental sería hacer uso de un criterio sociológico para buscar soluciones a problemas ante todo de naturaleza espiritual y religiosa:

[...] "*los monjes no están tentados, como tantas comunidades hoy, contemplativas o no, de dejar sus actividades específicas para dedicarse a la construcción del orden temporal, para vincularse al 'pueblo' y desarrollar toda una mística de 'relación con el mundo'*."

*Nuestra comunidad trapense, y otras con ella, han preferido buscar en el manantial de sus propias tradiciones religiosas, y en última instancia en la Escritura, el sentido de su propia existencia. Esto las lleva necesariamente a lo que algunos calificarían de 'verticalismo', es decir una preocupación exclusiva por Dios, o bien de 'alienación', o sea, la ignorancia o prescindencia de la situación real de los hombres. Pero cabe preguntarse, a esta altura del debate, si el 'verticalismo' no es la única dimensión propia del hombre, y si la acusación de 'alienación' no confunde los planos de actividad e ignora a su vez que se está más presente a las cosas por vía de conocimiento superior, de intercesión y de expiación, que de actividad social y política.*" [...] <sup>61</sup>

Por aquel entonces, eran numerosas las comunidades que venían desarrollando el tipo de inserción en medios populares criticado por Mejía.

Uno de los casos más emblemáticos -y más popularmente conocido por su trágico final a manos de un grupo de tareas de la ESMA en diciembre de 1977 y que permite analizar la radicalidad de las posiciones asumidas por las monjas fue el de las religiosas francesas Léonie Duquet y Alicie Domon, pertenecientes a la congregación de las "Hermanas de las Misiones Extranjeras", fundada en 1930, por el sacerdote francés, Nassoy, y la religiosa argentina, Dolores Salazar.

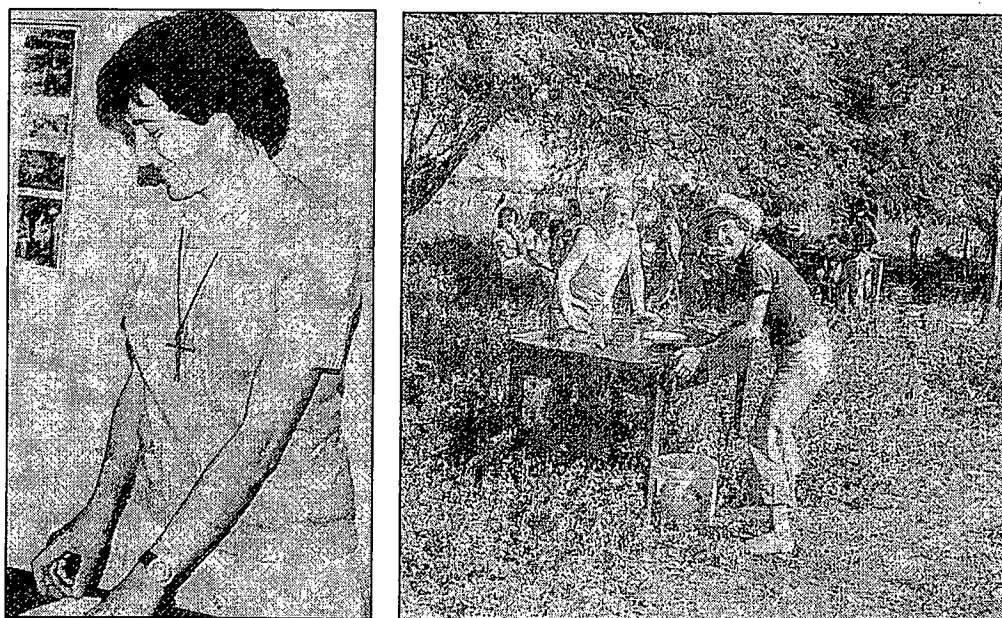
Léonie llegó a Buenos Aires en 1949 y Alice ("Lisette") lo hizo en 1966. Léonie enseñó catequesis en el colegio Sagrado Corazón, en Morón, y colaboró en la capilla de su barrio, San Pablo. Recorrió el interior del país y

<sup>61</sup> *Criterio*. Nº 1628. Buenos Aires. 1971, pp. 604-606.



trabajó en una experiencia pastoral con comunidades indígenas y campesinas. Alice se había volcado de lleno al trabajo social con los habitantes de las villas miseria de Lugano, donde ella misma vivía en compañía de otra religiosa. Era conocida allí como la hermana Cathy (su nombre congregacional era el de Marie Cathérine). En 1974 se marchó al pueblito correntino de Perugorria, donde apoyó y participó en el desarrollo de las Ligas Agrarias junto a otras religiosas de su congregación que ya estaban establecidas allí. Trabajó como campesina a cambio de un salario mínimo, comida y un lugar para dormir. En 1975, viajó a Francia como representante de su comunidad en la Argentina para participar de una asamblea general en la que afloraron fuertes disidencias. Antes de regresar a nuestro país, solicitó ser relevada de los vínculos jurídicos que la unían a su congregación, lo cual no atenuó en lo más mínimo su vocación de religiosa.

Figura 6. Alice Domon (1937-1977), Apodada "Caty" en las afueras de Perugorria, Provincia de Corrientes a mediados de los años '70.



Fuente: Pierron, Ivonne. *Misionera durante la dictadura*. Op cit.

Sus últimas actividades estuvieron vinculadas al reclamo por la situación de los detenidos-desaparecidos -algunos de los cuales eran compañeros suyos de las Ligas Agrarias- y al apoyo a los familiares y sobre todo a las Madres de

Plaza de Mayo quienes también comenzaban su participación en la escena pública.

Alice se hospedaba con su compañera Léonie en Morón, igualmente vinculada con el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos.

Poco tiempo antes de su secuestro y desaparición, Alice Domon, había concedido una entrevista a su compatriota, el periodista Jean-Pierre Bousquet, en la que expresaba cómo entendía su compromiso con el pueblo:

*[...] "Yo no juego ningún rol, no soy más que una simple religiosa de las Misiones Extranjeras, que ha hecho el voto de llevar asistencia a los habitantes más desesperados de su parroquia. Entre los tabacaleros, que militaban en las Ligas Agrarias, como entre las madres de los desaparecidos, encontré gente que luchaba por defender la dignidad humana, su derecho a ser respetada, a mejores condiciones de vida. No hago política, no es mi función. Pero si se considera que ayudar a un hombre a mejorar su condición, enseñarle a leer y a escribir, a conocer y defender sus derechos a vivir decentemente, a luchar por la vida de los seres queridos, es hacer política, entonces sí la hago. No pretendo en absoluto cambiar la sociedad, ni siquiera estoy de acuerdo con la tendencia tercermundista de la Iglesia, pero considero que no podemos estar ausentes allí donde hay gente que sufre. Las madres de los desaparecidos son en su mayoría católicas. La prueba que les ha sido enviada es muy dura, muy difícil de sobrellevar. ¿Cómo es posible llamarse cristiano y no asistirles? No se trata de derramar buenas palabras, de tener una expresión de consuelo y luego desinteresarse de su suerte. Se trata de estar con ellas, de ayudarlas material y espiritualmente. Basta que yo viva mi vida a su lado, que ellas comprueben que yo, religiosa estoy con ellas en perfecta concordancia con mi vocación." [...]*<sup>62</sup>

Desde su llegada a la Argentina hasta su muerte, la hermana Alice experimentó un proceso de cambios muy notables, desde posiciones que la ubicaban inicialmente, como a tantas otras, dentro de una concepción tradicional de la Iglesia y de la vida religiosa, aún en su forma de encarar el trabajo pastoral hacia los pobres. Los efectos de la renovación conciliar y de Medellín la llevaron gradualmente a ubicarse del lado de los más débiles en un contexto donde un sector importante del catolicismo latinoamericano se definía como afín al socialismo y promovía la anexión de la Iglesia hacia a ese proyecto.

<sup>62</sup> Bousquet, Jean-Pierre. *Las locas de la Plaza de Mayo*. Buenos Aires. El Cid Editor. 1994, pp. 102.103.

La ambivalente definición de Domon acerca de su trabajo como de carácter no político es una demostración de su apego y de su dificultad para romper discursivamente con el imaginario tradicionalista de las religiosas en una actitud *fuga mundi* totalmente opuesta con el tipo de opción y de práctica que la religiosa venía llevando a cabo junto a otras compañeras de ruta. Lo mismo puede decirse de su no identificación con lo que llama la Iglesia tercermundista. Y para este caso hacemos extensivas las argumentaciones que expusimos para el de Ester Sastre.

La trayectoria de Domon es un buen ejemplo de las limitaciones y de las debilidades del tercermundismo en clave femenina del que hablamos al comienzo de este capítulo. Estaríamos frente a un caso donde se observa una tensión entre la persistencia de un discurso que no ha logrado romper del todo con los rasgos de modestia y la exaltación de la entrega total hacia el prójimo acorde al modelo mariano, pero superado por las acciones, los gestos y el tipo de compromiso socio-político asumido radicalmente y que la acercan más a la figura secular de *Marianne*.

Un rumbo similar fue el proseguido por su compañera Léonie Duquet, quien demostraba un particular interés por describir en sus cartas cómo se desarrollaban los sucesos políticos del proceso electoral del '73 y del masivo apoyo popular hacia el peronismo al que ella también se sentía cercana. Asimismo, su experiencia en una comunidad villera la acercaba sin necesidad de definiciones al cristianismo tercermundista:

[...] *"En cuanto a mí, creo haberos dicho que vivía en una casita, hago el papel de cura pues tengo mi capilla junto a la casa; pero aquí también tengo mucha lucha con los tradicionalistas. Ya tengo fama de tercermundista, comunista, etc... pero callarse hoy sería cobarde, sería la muerte; los jóvenes esperan tanto de nosotras. Siempre queda la alegría de darse y sacrificarse por los demás"* [...] <sup>63</sup>

Sin embargo, su discurso parece también centrar su mirada en el cariz netamente religioso de su vocación en detrimento de una interpretación que diera cuenta del sentido político de sus acciones. Esta dificultad para definir

---

<sup>63</sup> Welty-Domon, Arlette. *Sor Alicia, un sol de justicia*. Buenos Aires. Editorial Contrapunto, 1987, p.87. Viñoles, Diana. "Teología viviente de la vida religiosa según Medellín.", en: *Semillas del siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*. Buenos Aires. Centro de Estudios Salesiano, 2002.

con mayor convicción su trabajo pastoral como tercermundista, las dejó altamente expuestas ante sus enemigos. Es evidente que Alice y Léonie, fueron vistas como liberacionistas por el entorno que las acompañaba, y sobre todo por las fuerzas de seguridad que las asesinaron.

El último aspecto al que quisiéramos hacer mención es que dentro de este "tercermundismo temperado" setentista no hubo lugar para el debate ni la defensa de los derechos de las mujeres desde una posición cercana al feminismo. Aunque débilmente, los planteos feministas ya habían ingresado a la teología católica, después del CVII, a través de figuras como Gertrude Heinzelman, Elisabeth Schüssler Fiorenza y Catharina Halkes.<sup>64</sup>

En VF aparecen muchas referencias a la "situación de la mujer". Se alude a la necesidad de trabajar por la mujer campesina y pobre o se celebra que Santa Teresa de Ávila y Catalina de Siena hubieran sido promovidas como las primeras doctoras de la Iglesia. No hay ninguna mención al feminismo sobre el cual algunas de nuestras entrevistadas manifestaron su reticencia, y en cambio defendieron la tradicional conceptualización católica referida a la "promoción de las mujeres". Sin embargo, la remoción de la hermana Aída López (CDM) en la dirección de la COSMARAS<sup>65</sup>, en 1971, fue motivada por la publicación que hizo la prensa local de unas declaraciones que dicha religiosa, -además vicepresidenta de la CLAR- había realizado en una charla titulada "*La vida religiosa femenina y la liberación de la mujer*", en la ciudad de Managua y donde pese a las posteriores desmentidas de la imputada se había debatido en torno a la cuestión del sacerdocio femenino. Los diarios *Crónica* y *La Razón* reprodujeron de modo sensacionalista algunos párrafos de la hermana Aída López que suscitaron una verdadera tormenta.<sup>66</sup>

A pesar de la descarga de la Junta Directiva de COSMARAS se produjeron ataques directos contra su presidenta a través de cartas, panfletos y solicitadas de entidades inexistentes o clandestinas que se autodenominaban Conferencia Latinoamericana de Religiosas Asociadas (CLARA) y "Ecce Ancilla". Esta era una metodología propia de los grupos integristas, también

<sup>64</sup> Bernal, Aurora. *Movimientos feministas y cristianismo*. Madrid. Ediciones RIALP. 1988, p 93.

<sup>65</sup> La jerarquía vaticana determinó la remoción de la religiosa Aída López a través del Prefecto de la Sagrada Congregación, Cardenal Antoniutti. Esta religiosa López había sido elegida presidenta de COSMARAS en 1968 y vicepresidenta de la CLAR en 1969.

utilizada para denunciar al MSTM, o a los religiosos de línea liberacionista como los jesuitas, por parte de grupos tales como "Religiosos Macabeos" y que continuó en los años siguientes.<sup>67</sup>

Un oficio del 22 de febrero de 1971 emitido por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe informaba que la hermana Aída López había cesado *ipso facto* en el cargo de presidenta de COSMARAS ratificado por su asesor Monseñor Plaza, Arzobispo de la Plata. Todos los intentos de lograr alguna reconsideración por parte de Roma fueron inútiles. Poco importa lo que verdaderamente hubiera declarado la Superiora de COSMARAS en dicha asamblea, lo cierto era que hablar del sacerdocio femenino o de liberación de la mujer era un tema prohibido para la jerarquía vaticana. Y tampoco era una reivindicación que le interesara al clero tercermundista. Es por ello, que más allá de lo que cada religiosa pensara a título personal, o incluso lo que se discutiera en el interior de sus respectivas comunidades, sus declaraciones públicas debían ser muy cuidadosas o solapadas. No había lugar para feministas en la Iglesia y mucho menos para religiosas que presumieran de tales, si esto significaba poner en tela de juicio o desafiar el lugar de la jerarquía encarnada en el poder masculino. Por otro lado, también es cierto que estos planteos eran absolutamente nuevos en los ámbitos católicos y habrá que esperar varias décadas más para poder hablar de teología feminista o teología de género en nuestro país.

Nos parece oportuno señalar además que la autodefinición como feministas tampoco fue una bandera de lucha tan claramente asumida ni siquiera por la mayoría de las militantes feministas que se ubicaban dentro de la izquierda revolucionaria.

---

<sup>66</sup> *Crónica y La Razón*. Buenos Aires. 4 de febrero de 1971. En: Quiñones, Ana, STJ. Op. Ct., p. 129.

<sup>67</sup> En 1973, el nº 14 de *VF* reproducía en su hoja central una carta de Monseñor Zazpe publicada en AICA 846 (1973) donde el Arzobispo de Santa Fe advertía a los fieles sobre las publicaciones [...] "*que con, con aparente celo de defender la integridad de la fe, dejan la impresión de atacar por elevación a la misma Iglesia. [...] son volantes, folletos, carteles, revistas, todos sin pie de imprenta ni nombre de responsables donde se acusa a obispos, sacerdotes, religiosos e instituciones. Para ello se emplean, desde algunos hechos lamentablemente reales, hasta la calumnia burda y sutil, la distorsión, la media verdad, la media mentira, la afirmación confusa y corrosiva, la poda de textos y la extracción del contexto, todo ello respaldado amplia y económicamente, y con sugestiva impunidad*" [...]

## A modo de conclusión

Nos propusimos en este capítulo realizar un recorrido sobre las transformaciones que se produjeron en la vida religiosa femenina en la Argentina a partir del CVII, así como identificar a algunas congregaciones que se encaminaron hacia una línea de ruptura respecto de la etapa previa, y que las llevó a hacer una opción eclesial de carácter tercermundista.

Una de nuestras mayores dificultades ha sido la escasa y dispar calidad de las fuentes de que dispusimos para iniciar esta investigación. Nuestro punto de partida tuvo que tomar como referencia insoslayable las memorias de la vida religiosa o las historias oficiales de algunas pocas congregaciones que al menos cuentan con este tipo de crónicas.

El relevamiento de algunas publicaciones y documentos conservados en el archivo actual de CONFAR nos fue de gran utilidad, como el trabajo pionero desarrollado en la tesis de Licenciatura en Teología de Ana Quiñones y a partir del cual comenzamos a pensar otros posibles abordajes del tema, desde una perspectiva netamente histórica.

La realización de entrevistas nos permitió no solamente ampliar nuestro horizonte de informantes y confrontar trayectorias individuales, sino también comprender la complejidad y la diversidad de las experiencias eclesiales de inserción en medios populares desarrolladas por las religiosas.

Nuestros datos sobre la vida religiosa en la Argentina son parciales aún, y aspiramos a completar en una investigación futura el mapa de las religiosas accediendo a nuevas fuentes que nos permitan desarrollar más lo que hemos denominado como los "trayectos de las religiosas tercermundistas". Para ello sería indispensable que investigaciones posteriores se dediquen a analizar casos específicos llevados a cabo por algunas de las congregaciones aquí referidas como de otras no indagadas diferenciando experiencias realizadas en villas, en ámbitos rurales, o zonas de población aborígen, etc. Así podrán entenderse mejor las trayectorias individuales y colectivas, y evaluar de una forma más certera los alcances del tercermundismo religioso en clave femenina.

Sin embargo, estamos en condiciones de sostener que lo que investigamos hasta aquí es suficiente para demostrar la existencia de una línea

de catolicismo tercermundista entre las religiosas argentinas. Si una pertinente forma para designar como tercermundistas a las religiosas cuyas experiencias desarrollamos y analizamos en este capítulo es la adscripción (¿cómo se definían ellas?) y la atribución (¿cómo eran vistas y definidas por los demás?), reconocemos la ambigüedad cuando no la falta de concientización acerca de la postura asumida. Sin embargo, pensamos que dicha debilidad no impide incluirlas dentro de lo que hemos dado en llamar la “constelación tercermundista”.

Queda claro que en el caso de las religiosas la posibilidad de plantear una ruptura más fuerte con las posturas que habían sostenido y habían moldeado sus mentalidades hasta el Concilio era muy difícil. Pero es en ese marco de la historia de la Iglesia y del rol que se había asignando a las “monjas” donde deben ser analizados los cambios notables en sus formas de vida y en la adopción de prácticas que eran en sí mismas disruptivas respecto de aquellas que tradicionalmente habían desempeñado. La vertiginosidad de las transformaciones que se produjeron en la Iglesia durante la década del '60 y mediados de los '70 hizo que el “soplo de aire fresco” al que hacía referencia el Concilio se transformara en un ventarrón que en el caso de las religiosas las “arrojó” al mundo de una manera abrupta. Todo ello en un contexto de revuelta cultural, de contestación social y de radicalismo político que resultó totalmente conmocionante para la mayor parte de las “monjas”, y que fue asumido con las limitaciones analizadas por aquellas otras que tuvieron mejor disposición ante los cambios.

Las religiosas tercermundistas oscilaron entre el ideal encarnado en María que reproducía el modelo femenino que les había sido inculcado en la institución, un modelo que les ofrecía, la posibilidad de acentuar los rasgos activos y proféticos de la “nueva mujer” cristiana, y la voluntad transformadora que podía confluir con la mujer-*Marianne*, combatiente de la libertad, la justicia y la igualdad de los hombres.

Podríamos decir, para concluir, que el apego a la tradición mariana se manifestó fuertemente en el lenguaje y los discursos de las religiosas tercermundistas, mientras que fue en el nivel de sus experiencias donde podemos ver con más nitidez el sentido político de sus acciones acorde a la figura de *Marianne*. Esta tensa confluencia entre ambos modelos las impulsó

no obstante a que librarán en la esfera pública de la que participaron el "Combate de las Marianas", en versión tercermundista.



## Capítulo 7: ¿El reino de Dios es o no es de este mundo?

### Religión y política en la tormenta tercermundista

*“Tomar conciencia de los límites del hombre de ninguna manera implica negar o ignorar las inmensas posibilidades que tiene, ni menos aún renunciar a que se modifiquen las condiciones sociales que impiden a gran parte de los hombres desarrollar las inmensas posibilidades y facultades que tiene, ni menos aún renunciar a que se modifiquen las condiciones sociales que impiden a gran parte de los hombres desarrollar sus potencias y facultades. Adoptar una actitud lúcida frente al mal y a la finitud no es asumir una posición conservadora frente al statu quo, para hablar el lenguaje de moda, sino simplemente negarse a aceptar una concepción utópica del hombre y la sociedad que no hace más que alienarlo en un proceso que se alimenta de sueños paradisiacos de imposible realización. Se trata de rescatar al hombre concreto, singular, histórico [...] en una palabra a un hombre constituido sujeto de la historia y no mero objeto de manipulación por parte de quienes teorizan acerca de los imperios, las clases, los pueblos y los Estados.”<sup>1</sup>*

1970 fue un año crítico para la corriente tercermundista, particularmente para el MSTM. Los conflictos intra-eclesiásticos que eclosionaron entre 1964 y 1969 no sólo no habían cicatrizado, sino que además pusieron al descubierto la incapacidad de su resolución por vías institucionales. En todos los casos hubo imposición, recapitulación a regañadientes y persistencia en conductas que retroalimentaron nuevas situaciones de tensión en otros escenarios donde actuaron los mismos protagonistas. Eso sucedió en parte porque ninguno se sentía del todo deslegitimado y tenían la convicción de sostener la posición correcta en detrimento de la de sus contrincantes.

Si las primeras declaraciones y “gestos proféticos” del MSTM ya habían sido lo suficientemente atrevidos como para incomodar a las autoridades militares y a la cúpula eclesiástica, la cercanía ideológica y la justificación moral que le otorgaron algunos de sus integrantes al secuestro y asesinato del general Aramburu los convirtió en el epicentro de una controversia que iría en aumento. En efecto, este acontecimiento que conmovió a la opinión pública del país fue un cimbronazo en el seno de la Iglesia católica argentina. Los autores de este hecho político sin precedentes eran jóvenes que reivindicaban su origen católico y que habían radicalizado su postura transitando por las redes

<sup>1</sup> Braun, Rafael. “Apuntes sobre evangelización y liberación”, en *Criterio* n° 1705, 1974, p. 700

sociales de la Iglesia post-conciliar y bebiendo de un solo trago los discursos provenientes del nacionalismo tradicionalista, del peronismo de la resistencia y del "cristianismo liberacionista". A partir de ese entonces, estuvo claro hasta dónde podían llegar las consecuencias de esta interpretación radical del evangelio, motivo por el cual sus profetas más locuaces comenzaron a ser cuestionados como apologistas de la violencia. Fue así que los apercibimientos de la jerarquía hacia el MSTM se hicieron más frecuentes, lo mismo que la presión militar para lograr su condena. Asimismo, la perplejidad y el desconcierto se expandieron a las filas de los laicos, quienes tampoco optaron por la neutralidad sino por tomar partido hacia un lado o el otro en un campo minado y cada vez más reactivo al diálogo.

Las denuncias y los fuegos cruzados caracterizaron la situación del catolicismo argentino a comienzos de los años '70. La voz de la jerarquía eclesiástica se esforzó infructuosamente por recobrar la unidad, neo-integristas y tercermundistas se separaron en dos polos irreconciliables.

Los acontecimientos políticos y la espiral de violencia introyectaron nuevos ingredientes de rivalidad entre las distintas corrientes del catolicismo argentino.

Nos proponemos entonces en este último capítulo reconstruir una parte importante de la trama que explica los vaivenes de la relación de la jerarquía eclesiástica y el clero tercermundista en la coyuntura consignada. Luego, nos detendremos especialmente en el análisis de las reuniones del clero realizadas en la Arquidiócesis de Buenos Aires a lo largo de 1971. Organizadas como una *disputatio* donde sobresalieron las figuras de Jorge Vernazza como defensor de las posiciones de los tercermundistas y de Julio Meinvielle como fiscal. Los tercermundistas y sus detractores expusieron sus argumentos en este debate donde prevalecieron -como señala José Pablo Martín- las ideas sobre las cuestiones de hecho y que congregó a un número no desdeñable de participantes. Nos interesa contextualizar históricamente este debate y sus alcances como visitar los nudos de aquellos temas que fueron discutidos por los protagonistas. Subrayaremos cuáles fueron los acuerdos implícitos como las diferencias insalvables y evaluaremos su significado y su peso sobre la realidad eclesial argentina de ese momento.

En tercer lugar, siguiendo -como a lo largo de toda esta tesis- el derrotero de la corriente tercermundista de Buenos Aires, examinaremos los núcleos ideológicos predominantes en la llamada Teología del Pueblo o Pastoral Popular, con el objetivo de comprender la correspondencia entre esta concepción teológica y eclesial y las posiciones políticas adoptadas por sus mentores y seguidores. También trazaremos un paralelo entre esta corriente del catolicismo argentino y otras líneas afines del catolicismo liberacionista latinoamericano, principalmente el caso brasileño.

Por último, en una suerte de lectura en perspectiva, deslizaremos algunas hipótesis sobre la manera en que algunos elementos analizados en este capítulo -tales como: relación jerarquía eclesiástica / MSTM, politización del clero, crisis de las organizaciones laicales y posición tercermundista ante el fenómeno insurreccional- contribuyeron al descrédito y ocaso de esta corriente eclesial.

Las prácticas socio-religiosas de lógica contestataria del MSTM iban a contrapelo de la alianza entre los sectores militares y eclesiásticos de tinte neo-integrista que finalmente lograría imponerse tras la fallida experiencia gubernamental del tercer gobierno peronista.

El catolicismo tercermundista ya en franca declinación fue uno de los blancos de represión de la nueva dictadura militar instaurada a partir de 1976. Obispos, clérigos, religiosas y laicos ligados al trabajo de base o a partidos y organizaciones de izquierda político-militares fueron víctimas de persecución, tortura, cárcel y asesinato. De algún modo, podría afirmarse que la noción de "iglesia clandestina" se había impuesto, de ahí el golpe de gracia asestado sobre este grupo de católicos y la fundamentación teológica que el sector más reaccionario de la Iglesia católica argentina le dio a la "guerra antisubversiva" declarada contra miles de ciudadanos de nuestro país con la bendición eclesiástica a los agentes militares que la implementaron.

## 1. Jerarquía eclesiástica y catolicismo tercermundista

Entre el 21 y 26 de abril de 1969, el Episcopado argentino se reunió en San Miguel con el objeto de adecuar las líneas pastorales de Medellín al contexto argentino. El resultado final fue la publicación de un documento que los sectores "progresistas" consideraron de avanzada, sobre todo por el lenguaje utilizado para caracterizar la situación política imperante en el país y denunciar las desigualdades sociales:

*[...] "Comprobamos que a través de un largo proceso histórico que aún tiene vigencia, se ha llegado en nuestro país a una estructuración injusta: la liberación deberá realizarse, pues, en todos los sectores en que hay opresión: el jurídico, el político, el cultural, el económico y el social."<sup>2</sup>*

Por su parte, otras iniciativas tales como la creación de comisiones de pastoral, (por ejemplo: el Equipo de Pastoral en Villas de Emergencia) y la formación de los Consejos presbiteriales diocesanos parecieron perfilar al cuerpo episcopal en una línea de corte post-conciliar en la que no estuvo ausente la insinuación de apoyar la labor de los agentes de la Iglesia relacionados con el trabajo de base:

*"Nos proponemos dialogar frecuentemente con los sacerdotes, religiosos y laicos que están realizando un apostolado social comprometido en ambientes obreros, estudiantiles, tanto en zonas urbanas como rurales, para comprender mejor sus inquietudes, ponderar sus planes, orientar su acción y apoyarlos, llegado el caso"<sup>3</sup>*

Sin embargo, estas muestras de apertura no se sostuvieron en el mediano plazo ni se fortalecieron no sólo porque las relaciones de fuerza favorecieron apenas momentáneamente a los obispos renovadores más influyentes en la elaboración del Documento de San Miguel, sino también por el

<sup>2</sup> Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación de la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín) abril de 1969, en: *Documentos del episcopado Argentino 1965-1981. Colección completa del magisterio post-conciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*. Buenos Aires. Editorial Claretiana, 1982, p. 80.

<sup>3</sup> Documento de San Miguel, declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación de la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín CEA) abril de 1969, en: *Documentos del episcopado Argentino 1965-1981. Colección completa del magisterio post-conciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*. Buenos Aires. Editorial Claretiana, 1982, p. 83.

complejo tablero político donde no abundaban los actores propensos a la moderación. Por el contrario, a la pretensión fiscalizadora por parte de las autoridades militares respecto de la interna eclesial y dirigida contra la corriente tercermundista de sumó el clima de revuelta generalizada que invadió el país tras el Cordobazo, la intrepidez de los grupos guerrilleros recién nacidos y la politización creciente del clero. En ese contexto tan convulsionado, el Episcopado y su Comisión Permanente (CP) se mostraron vacilantes aunque cada vez más reacios a emitir declaraciones tan tajantes como la de San Miguel, para evitar que estos diagnósticos alentaran opciones políticas que defendieran la legitimidad de la lucha armada y la destrucción del orden liberal capitalista (aunque éste -como en el caso argentino- pudiera estar representado por una dictadura de inspiración corporativista).

Casi en paralelo a esta reunión de la Comisión Episcopal Argentina (CEA), el MSTM organizó su II Encuentro Nacional en la localidad cordobesa de Colonia Caroya (1, 2 y 3 de mayo) del que participaron alrededor de 80 sacerdotes de 27 diócesis. Se emitieron conclusiones conocidas como *Coincidencias Básicas*, sobre cuyos nudos fundamentales nos pronunciamos en capítulos anteriores. Importa sin embargo, resaltar la afirmación allí vertida acerca del supuesto carácter de "proceso revolucionario" que vivía el país y su adhesión al mismo a través de la transformación estructural del orden imperante y la búsqueda de un socialismo latinoamericano promotor del "Hombre Nuevo". Definiciones cada vez más concretas en el plano socio-político contribuyeron a distanciar las posiciones con la jerarquía. Por ejemplo, cuando los coordinadores regionales del MSTM tuvieron que dar a conocer una publicación aclaratoria desmintiendo la validez de una versión preliminar (documentos de trabajo de las mesas redondas) que llegó a manos de los obispos con anterioridad a la publicación del documento final. Ante tal situación se afirmaba ante los obispos:

*[...] "En nuestro caso, cuando se intenta dar un juicio sobre la realidad político-social de Latinoamérica y sus posibles derivaciones, es inevitable que muchos, apoyados en la experiencia histórica y en el análisis de los factores en pugna, conjeturen como inevitable una salida por la lucha armada. Pero lo que no puede hacerse legítimamente es atribuir a la*

*expresión de dicha opinión la intención y el sentido de una apología y prédica de la violencia.”<sup>4</sup>*

Como iba a ser moneda corriente en los debates católicos de aquellos años y también en el caso de la trayectoria del MSTM, la apelación al magisterio renovado fue la fuente de legitimidad en la que se apoyaron para fundamentar su preocupación por los temas sociales. Pero esta apoyatura no sería convincente en la medida en que sus acciones se desplazaron gradualmente hacia terrenos hartos controvertidos.

La mayor exposición pública de los STM ante acontecimientos tales como el Cordobazo y otras puebladas sucedidas a continuación, los reiterados conflictos gremiales en diferentes regiones del país, la fragmentación evidenciada en los desacuerdos abiertos entre algunos obispos, la emergencia de la violencia guerrillera y los debates en torno a la cuestión del peronismo y su líder, potenciaron el protagonismo del movimiento en múltiples escenarios.

Si bien es evidente que su estrategia ante estos acontecimientos se inclinó a aumentar su presencia mediática y a expresar sus opiniones sobre casi todos estos hechos, en el corto y largo plazo tal exposición los ubicó en un lugar propicio a recibir todo tipo de críticas y cuestionamientos sobre lo que fue visto como un abandono de las funciones sacerdotales tradicionales, desviación teológica y doctrinaria, desacato a la autoridad eclesial, agitación socio-política y subversiva, o conversión al marxismo.

Como ya viéramos en el capítulo 4, las acciones proféticas invocadas por los curas tercermundistas se fueron desplazando aceleradamente hacia la acción política, desvirtuando el impacto simbólico que tuvieron las primeras prácticas de este tipo a la vez que el acento religioso quedó subsumido en la reivindicación política. La apelación a un sujeto de la historia de anclaje popular facilitaba esta operación discursiva en la que no solamente se recuperaba cierta memoria de las gestas patrias donde diversos sectores del “pueblo” habían asumido acciones heroicas, sino que se las entroncaba con las luchas que en el presente estaban librando aquellos que pertenecían a las clases explotadas y que estaban llamados a ser agentes de su propia emancipación.

---

<sup>4</sup> “Aclaración del Movimiento enviada a los Obispos sobre la publicación en un diario de ‘síntesis de mesas redondas del Segundo Encuentro nacional’”, en: Bresci, Domingo. (compilación, presentación y notas). *Documentos para la memoria Histórica...* Op. Cit., p. 87.

De ahí que en este juego entre el pasado y el presente, la historia y la política, los curas tercermundistas no dudaron en afirmar que la situación de crisis que atravesaba a la sociedad argentina y latinoamericana era el preanuncio de una segunda emancipación. Al igual que el clero patriota de aquellos tiempos turbulentos, asumirían los clérigos tercermundistas la misión de acompañar este proceso de transformación socio-política.

La situación de ebullición social que se expandiría por todo el país a raíz de la huelga obrero-estudiantil desatada en Córdoba los últimos días del mes de mayo de 1969, impulsó a los curas tercermundistas a ser partícipes directos de esas jornadas teñidas de manifestaciones de repudio, marchas callejeras, barricadas y acciones directas contra la dictadura de Onganía.

La presencia de estos actores no pasó inadvertida para otro protagonista directo ligado a la represión del levantamiento popular, el general Lanusse, quien definió a los STM como "agitadores peligrosos". La incorporación de éstos en ese amplio frente antidictatorial, donde además salieron a la luz las organizaciones armadas de ideología socialista revolucionaria, era incomprensible para quien concebía como natural la afinidad ideológica entre la Iglesia católica y el Ejército argentino. Este nuevo lugar que vino a ser llenado por el sector del clero que estudiamos, provocó que la advertencia de Lanusse se convirtiera muy pronto en un diagnóstico compartido por los servicios de inteligencia de las F.F.A.A. que seguirían de cerca al MSTM, en una verdadera operación de persecución política que abarcó desde la manipulación de información periodística y propaganda en su contra, detenciones de gran repercusión mediática y en todos los casos la intencionalidad manifiesta de desprestigiar a sus integrantes asociándolos al accionar de las organizaciones armadas y a la ideología comunista.<sup>5</sup>

Tan sólo un mes más tarde del Cordobazo, el MSTM dio a publicidad su análisis y conclusiones sobre los hechos acaecidos en Córdoba. En uno de sus párrafos más relevantes se afirmaba:

*"La ausencia en todas estas reacciones populares, de las tradicionales banderías políticas, nos hace suponer con fundamento, que la solución definitiva del conflicto planteado no pueda consistir en la vuelta al régimen*

---

<sup>5</sup> Ver: Catoggio, María Soledad. "Movimiento para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia:1969-1970", en: *Sociedad y Religión* V. XX N° 3031/2008, pp. 171-189.

*electoralista en que se pongan nuevamente en juego los intereses de las minorías privilegiadas y la imagen de una falsa participación popular [...] La masa obrero-estudiantil que marchó por las calles de Córdoba es para nosotros, un símbolo, un anticipo de lo que ha de suceder a no muy largo plazo con toda la masa popular argentina y latinoamericana que aspira a un orden nuevo en lo político, lo social, lo económico y lo cultural.<sup>6</sup>*

La invocación a la construcción de un nuevo tiempo al compás de actores renovados e impulsados por un afán de transformación radical de la sociedad se convirtió en el *leitmotiv* del discurso tercermundista y la percepción de inminencia lejos de parecer una ilusión marcaba a fuego las palabras de estos clérigos que se regodeaban en la certeza de que la lucha del “pueblo” por acumulación de conciencia y coraje derrotaría al dictador Onganía y a su ejército.

La pretensión tercermundista de ejercer un rol profético colocó a la jerarquía eclesiástica en un lugar incómodo en la medida en que era interpelada casi permanentemente por éstos a condenar al régimen militar y más aún a las injusticias del “sistema” en una operación de desplazamiento en las preferencias sociales hacia las clases más pobres que se acercaba bastante al “entrismo” que practicaban algunas fuerzas políticas de la Nueva Izquierda. Esta politización cobraría pronto un perfil más definido cuando el MSTM completara esta operación de identificación entre el “pueblo de Dios” y el “pueblo peronista”.

No obstante esta tensión latente entre los curas tercermundistas y la jerarquía eclesiástica, cabe señalar que con posterioridad al Cordobazo, los gestos de apoyo hacia el general Onganía mermaron sensiblemente. Un ejemplo de ello fue que el día del acto de consagración del país al Inmaculado Corazón de María sólo asistieron 25 obispos ya que los días previos varios de ellos (ej: obispos de Neuquén, Mar del Plata y San Luis) manifestaron su disconformidad con la concepción unanimita y el manejo instrumentalista y efectista que el gobierno militar pretendía imprimirle a la ceremonia transmitida por televisión en directo para toda la república Argentina.

En un balance de la situación desde otros medios religiosos no afines al tercermundismo se decía:

---

<sup>6</sup> Enlace nº 6, 1969.



[...] “Comprendemos la delicada situación planteada al Episcopado, donde incluso jugaba un sentimiento elevado y querido a los católicos, cual es la devoción a la Madre del Señor. Nos permitimos opinar, no obstante, y sin pretensiones de emitir el último juicio, que la responsabilidad del Episcopado en esta emergencia, frente al pueblo cuyo maestro religioso es, fue hallada en déficit. Cavó un vacío de autoridad. La experiencia nos dice que cuando algo acaece, el vacío suele ser llenado por otras voces, que frecuentemente tratan de abrirse paso con cierto terrorismo verbal.” [...]<sup>7</sup>

Pese esta disconformidad de algunos sectores que reclamaban la restauración de la autoridad por parte de la jerarquía eclesiástica, a fines de abril de 1970 se renovaron los cargos de la Conferencia Episcopal Argentina quedando en manos del ala tradicionalista y conservadora el control mayoritario de dicho cuerpo, que ya no volvería a expedirse en una línea pastoral como la que se manifestó en el Documento de San Miguel del año anterior:

Cuadro 1. Conformación de la Conferencia Episcopal Argentina, abril de 1970

<b>Presidente Honorario “ad vitam”</b>	Cardenal Antonio Caggiano (Arzobispo)	Buenos Aires
<b>Comisión Ejecutiva</b>		
<b>Cargo</b>	<b>Nombre</b>	<b>Diócesis de pertenencia</b>
Presidente	Mons. Adolfo S. Tortolo (Arzobispo)	Paraná
Vicepresidente 1º	Mons. Raúl F. Primatesta (Arzobispo)	Córdoba
Vicepresidente 2º	Mons. Antonio J. Plaza (Arzobispo)	La Plata
<b>Comisión Permanente</b>		
<b>Cargo</b>	<b>Nombre</b>	<b>Diócesis</b>
Sr. Cardenal Primado	Dr. Antonio Caggiano (Arzobispo)	Buenos Aires
Presidente	Adolfo S. Tortolo (Arzobispo)	Paraná
Vicepresidente 1º	Mons. Raúl F. Primatesta (Arzobispo)	Córdoba
Vicepresidente 2º	Mons. Antonio J. Plaza (Arzobispo)	La Plata
Delegado de Buenos Aires	Mons. Juan C. Aramburu (Arzobispo Coadjutor)	Buenos Aires
Delegado de Córdoba	Mons. Moisés Blanchou (Obispo)	Río Cuarto

<sup>7</sup> Citado por Pontoriero, Gustavo. *Sacerdotes para el Tercer Mundo: “El fermento en la masa”* (1967-1976). Buenos Aires. CEAL, pp.65-66.

Delegado de Bahía Blanca	Mons. Germiniano Esorto (Arzobispo)	Bahía Blanca
Delegado de Paraná	Mons. Adolfo S. Tortolo (Arzobispo)	Paraná
Delegado de Santa Fe	Mons. Vicente Zazpe (Arzobispo)	Santa Fe
Delegado de Salta	Mons. José M. Medina (Obispo)	Jujuy
Delegado de Tucumán	Mons. Manuel Tato (Obispo)	Santiago del Estero
Delegado de Corrientes	Mons. Jorge Kémerer (Obispo)	Posadas
Delegado de San Juan	Mons. Carlos M. Cafferata (Obispo)	San Luis
Delegado de La Plata	Mons. Manuel Marengo (Obispo)	Azul
Delegado de Rosario	Mons. F. Antonio Rossi (Obispo)	Venado Tuerto
Delegado de Mendoza	Mons. Olimpo Maresma (Administrador Apostólico)	Mendoza
<b>Comisiones Episcopales</b>		
1. Pastoral	Presidente: Mons. Manuel Menéndez (Obispo)	San Martín
2. Fe y ecumenismo	Presidente: Mons. F. Antonio Rossi (Obispo)	Venado Tuerto
3. Catequesis	Presidente: Mons. Miguel Raspanti (Obispo)	Morón
4. Sacerdotes, seminarios y vocaciones	Presidente: Mons. Blas Conrero (Arzobispo)	Tucumán
5. Liturgia	Presidente: Mons. Moisés Blanchoud (Obispo)	Río Cuarto
6. Apostolado de los laicos	Presidente: Mons. Jorge López (Obispo Auxiliar)	Rosario
7. Educación	Presidente: Mons. Antonio Plaza (Arzobispo)	La Plata
8. Medios de Comunicación Social	Presidente: Mons. Oscar Villena (Obispo)	San Rafael
9. Acción Social	Presidente: Mons. Manuel Tato (Obispo)	Santiago del Estero
10. Iglesias Orientales	Presidente: Mons. Andrés Sapalak (Exarca de los Ucranianos)	
11. Religiosos	Presidente: Mons. Pedro López Farías (Obispo)	Catamarca
12. Indígenas	Presidente: Mons. Italo Di Stefano (Obispo)	Pte. Roque Sáenz Peña
13. Turismo	Presidente: Mons. Enrique Rau (Obispo)	Mar del Plata

14. Relaciones	Presidente: Mons. Juan Carlos Aramburu (Arzobispo Coadjutor)	Buenos Aires
15. Misiones	Presidente: Mons. Alejandro Schell (Obispo)	Lomas de Zamora
16. Inmigración	Presidente: Mons. Jorge Carreras (Obispo)	San Justo
17. Distribución de Personal	Presidente: Mons. José Medinai (Obispo)	Jujuy
18. Ayuda a Diócesis necesitadas	Presidente: Mons. Jorge Gottau (Obispo)	Añatuya
19. Económico-Financiera	Presidente: Mons. Guillermo Bolatti (Arzobispo)	Rosario
Secretario General del Episcopado Argentino	Pbro. Héctor Marcone	

Fuente: BEABA, 146.<sup>8</sup>

A su vez, el 1 y 2 de mayo de 1970 el MSTM celebraba en Santa Fe su III Encuentro Nacional, del que participaron 117 sacerdotes de 25 diócesis y del cual resultó el "Comunicado de Santa Fe", donde se perfiló la inclinación por el peronismo -en el marco de lo que se caracterizaba como el proceso revolucionario argentino- tras evaluar la "larga fidelidad de las masas al Movimiento".

Los meses de junio a septiembre fueron particularmente hostiles para el MSTM, en la medida que el secuestro y asesinato del general Aramburu y los hechos de La Calera<sup>9</sup> pusieron en evidencia las conexiones existentes entre algunos clérigos tercermundistas y los jóvenes de la recién nacida agrupación Montoneros. Estos hechos, sumados a algunas declaraciones algo imprudentes por parte de figuras tales como Carlos Mugica y Hernán Benítez en el sepelio de los jefes Montoneros abatidos en William Morris, los convirtieron en el blanco de ataque de la prensa opositora y de artículos, declaraciones y solicitadas de grupos de la ultraderecha católica que en

<sup>8</sup> Boletín Eclesiástico de Buenos Aires (BEABA), n° 146, junio de 1970, pp. 84 y 85.

<sup>9</sup> Se trató de un operativo militar realizado en la localidad cordobesa de ese nombre por parte de los miembros fundadores de Montoneros quienes tomaron la comisaría, asaltaron el banco y se llevaron armas. Estos hechos ocurrieron el 1 de julio de 1970. Varios errores en el procedimiento temerario de los protagonistas posibilitaron la detención de algunos miembros de la organización que quedó temporalmente debilitada tras este fracaso.

algunos casos se escondían tras nombres falsos.<sup>10</sup> En esta escalada anti-tercermundista sobresalió la voz altisonante de Carlos Sacheri, quien extremando el argumento de la infiltración comunista en la Iglesia católica afirmaba que los máximos exponentes de la misma en el escenario local eran los STM, calificados como “herejes neo-modernistas” y “ateos marxistas”. Lo llamativo de esta denuncia era que dentro de la estructura “paralela” o “clandestina” que según Sacheri se estaba fortaleciendo en la Iglesia argentina, figuraban el jesuita Jacinto Luzzi, perteneciente al CIAS y al Colegio Máximo de San Miguel e incluso el director de *Criterio*, Jorge Mejía, por cierto bastante alejado de la posición tercermundista.<sup>11</sup>

A nivel político, el reemplazo de Onganía por el general Roberto Levingston no significó tampoco *impasse* alguno respecto de la tensa relación que el gobierno de las F.F.A.A. tenía con los grupos tercermundistas.

A comienzos de agosto, se publicaron en importantes diarios de la capital declaraciones firmadas por sacerdotes, militares y laicos que confluían en su condena al MSTM, sumando más turbulencias a las agitadas aguas que se abatían sobre la Iglesia católica argentina en los días previos a una nueva reunión de la CEA, donde el tema del MSTM ocuparía un lugar central sobrevolando la posibilidad de una eventual condena, que los grupos neo-integristas pretendían asegurarse. Las declaraciones de los sectores católicos afines al MSTM como el Movimiento Familiar Cristiano (MFC), no alcanzaban para contener la marea anti-tercermundista<sup>12</sup>. Influentes opiniones cercanas al mundo castrense como el periodista Mariano Grondona advertían desde las páginas de la revista *Mercado*:

[...] “Tenemos que enfrentar un hecho tan sombrío como insoslayable: el terrorismo cuyo auge contemplamos se alimenta ideológicamente no sólo del marxismo sino también de ciertas interpretaciones extremas de la doctrina cristiana, que ha venido a institucionalizarse de alguna manera en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. [...]”<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Oliva, Francisco de Paula. “Los sacerdotes para el Tercer Mundo y la prensa nacional”, en: *Revista del CIAS* n° 195-196, 1970.

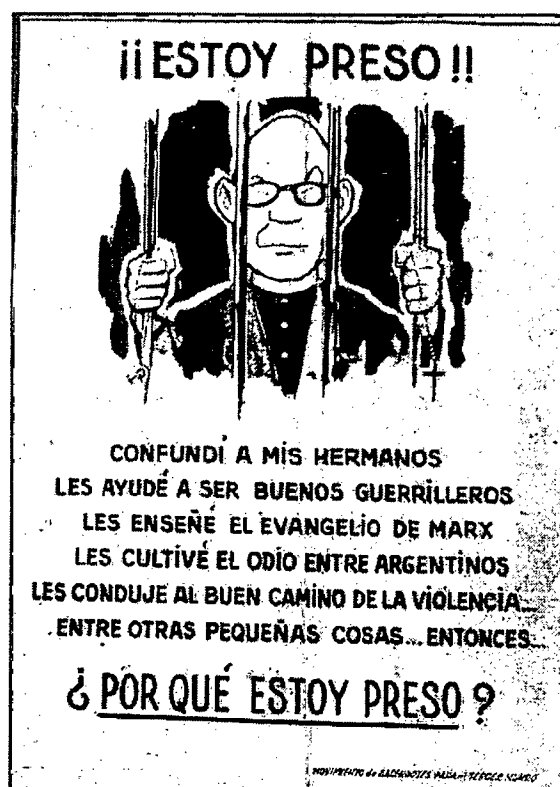
<sup>11</sup> Sacheri, Carlos. *La Iglesia clandestina*. Op. Cit.

<sup>12</sup> *Clarín*, 2 de agosto de 1970; *La Razón*; 2 de agosto de 1970 y 4 de agosto de 1970.

<sup>13</sup> Grondona, Mariano. “Cristianismo y subversión”, en: *Mercado* n° 56, 6 de agosto de 1970, pp. 11-12.

Por su parte, en un discurso emitido en la Escuela Superior del Ejército, el pro-vicario castrense Victorio Bonamín no dejaba lugar a dudas respecto de su repudio a las ideas y prácticas de los curas tercermundistas a los que acusaba de marxistas y de incitar a una rebelión contra la institucionalidad de la Iglesia.<sup>14</sup>

Figura 1. "¡¡Estoy preso!!": Campaña de panfletos contra el MSTM



Folleto distribuido en el centro de la ciudad de Buenos Aires en septiembre de 1971, presumiblemente por servicios de inteligencia de F.F.A.A. Posiblemente la caricatura haga alusión al sacerdote Alberto Carbone detenido por encubrimiento en la causa por el asesinato del general Aramburu.

Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

<sup>14</sup> [...] "Les irrita que haya Papa, obispos, calendario, autoridad eclesiástica, etcétera. En general propugnan cambios de toda naturaleza y toda magnitud. Algunos que parecen como oportunos, otros que pueden ser calificados como criminales o descabellados preconizan métodos de lucha, la rebelión, la toma del poder. Están en contra del Cardenal Caggiano, por ejemplo, porque éste está junto al poder del gobierno, y se acercan a otro poder, al de la CGT, con miras a lograr otro, el de la Casa Rosada". [...] Ver *Diario Clarín*, 5 de agosto de 1970, p. 26.

Figura 2. "Tercermundistas que colgaron la sotana para casarse":

Campaña de panfletos contra el MSTM

**TERCERMUNDISTAS**  
**QUE COLGARON LA SOTANA PARA CASARSE:**

**PADRES:** Viscovich, Garcia Morro, Padre Alejandro, Rivarola, Vaudagna, Monseñor Podestá, Arroyo, Ferrari, Parenti, Mac Guire, Gaido y otros 113 más.

**PREGUNTAMOS:**

a sus compañeros Tercermundistas

**PADRES:** Dellaferrera, Mujica, Gera, Boasso, Luzzi, Dip, Dri, Paoli, Buntig, Rojas, Gastaldi, Ramondetti, Urquiza, Felgueras, Pandelo, Carbone, Vernazza, Serra, Catena, Llorens, Leyendeker, Bresci, Damico, Marturet, Vetrano etc.

**PARA CUANDO EL CASAMIENTO?**

Escuchen su corazón y hablan mucho. Para el pueblo se da cuenta de las intenciones.  
 Como van a resolver los problemas sociales de los otros; si el problema de la mayoría de los hombres  
 distos es "otro" y la pastoral de liberación es una excusa.  
 La que buscan es un "cambio de estructura" para sus vidas; de una "estructura católica" a una  
 comunidad "social" entre dos de la pureza sacramental, con los jóvenes que sólo se los casaron.

**SI USTEDES FUERAN SANTOS.... TAL VEZ LES CREERIAMOS.**

Los sectores tradicionalistas encontraban que la forma desacralizada con que los sacerdotes de la "nueva Iglesia" vivían su sacerdocio, implicaban un relajamiento de las prácticas de vida sacerdotal que sólo llevarían a su abandono definitivo del ministerio.

Folleto repartido en la salida de algunas iglesias porteñas en diciembre de 1972.

Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

Figura 3. "Dijo el Papa Pablo VI": Campaña de panfletos contra el MSTM



Desde 1970 se activó una campaña contra el MSTM que comprendió afiches callejeros, panfletos distribuidos a la salida de las iglesias y noticias sensacionalistas fomentando la asociación de la imagen de estos sacerdotes con la de peligrosos agitadores sociales, agentes del comunismo y falsos católicos.

En este afiche de denuncia aparecen los nombres de los sacerdotes cuestionados, ubicados en sus respectivas provincias de actuación y se buscaba alertar también sobre los lugares y ámbitos de formación y de pastoral donde los STM imprimían su prédica y reclutaban a los grupos juveniles cuyas mentes -decían sus enemigos neo- integristas- aquellos "envenenaban" con su mensaje de odio.

Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

En este contexto de crispación y de fuegos cruzados entre las distintas vertientes que separaban cada vez más a los católicos activos, el 12 de agosto de 1970 la CP del Episcopado dio a conocer un esperado documento donde fijaba su posición respecto a la situación socio-política imperante en el país, pero poniendo el acento en los errores y desviaciones en que estaban cayendo algunos sectores del presbiterio, con obvias referencias a ciertas manifestaciones del MSTM.<sup>15</sup> El señalamiento de esos errores y el llamado final a la unidad tuvo más bien el tono de una severa advertencia, que estaba dirigida a los tercermundistas y no a los sectores de la ultraderecha católica igualmente activos en aquella coyuntura.

Recordando el imperioso deber cristiano de buscar la verdad y la obligación primera para los sacerdotes de obediencia en la unidad con su obispo y superiores, se reprochaban algunas de las declaraciones emitidas por el MSTM en el "comunicado de Santa Fe":

*" [...] 'Adherir a un proceso revolucionario [...] haciendo opción por un socialismo latinoamericano que implique necesariamente la socialización de los medios de producción del poder económico y político y de la cultura' no corresponde ni es lícito a ningún grupo de sacerdotes ni por su carácter sacerdotal, ni por la doctrina social de la Iglesia a la cual se opone, ni por el carácter de revolución social que implica la aceptación de la violencia como medio para lograr cuanto antes la liberación de los oprimidos" [...]*<sup>16</sup>

La socialización de los medios de producción defendida por los STM era juzgada incompatible con el derecho a la propiedad privada sostenido por la Doctrina Social de la Iglesia, a la vez que se enfatizaba sobre el carácter primordialmente religioso de la función sacerdotal que no debía inmiscuirse en el terreno de las soluciones socio-políticas que según la CEA correspondía a otros actores del cuerpo social. Asimismo, la palabra de Paulo VI, del CVII y del mismo Documento de San Miguel, muchas veces utilizado por el MSTM para legitimar sus discursos era recuperada por la jerarquía en sus partes más

<sup>15</sup> En abril de 1970 había estallado también una crisis en la diócesis de Corrientes entre el obispo Vicentín y el presbítero tercermundista Marturet que derivó en su ex-comunión y sanción que fue confirmada por la Sacra Rota a fines de julio de ese año.

<sup>16</sup> Declaración de la comisión permanente del Episcopado argentino a nuestros colaboradores: sacerdotes diocesanos y religiosos y a todo el pueblo de Dios, 12 de agosto de 1970.



propensas a advertir sobre los riesgos de ciertas desviaciones que algunos grupos cristianos debían evitar o corregir:

[...] *"En el ámbito cristiano, ni la enseñanza de la Iglesia ni su tradición nos presentan la alianza del evangelio y de la violencia en busca de la justicia social.*

*La declaración del Episcopado argentino, al término de la llamada reunión de San Miguel, es frecuentemente invocada para avalar la revolución social. Sin embargo en ella el Episcopado, en el documento Justicia, expresó claramente la doctrina de la Iglesia con estas palabras: 'La necesidad de una transformación rápida y profunda de la estructura actual nos obliga a todos a buscar un nuevo y humano, viable y eficaz camino de liberación con el que se superarán las estériles resistencias al cambio y se evitará caer en las opciones extremistas, especialmente las de inspiración marxista, ajenas no sólo a la visión cristiana, sino también al sentir de nuestro pueblo' ". [...]*<sup>17</sup>

¿Por qué no se emitió la condena que pretendían los altos mandos militares, algunos prelados de la CEA y los laicos neo-integristas? Evidentemente, el delicado equilibrio de poderes al interior del cuerpo episcopal donde también existían varios obispos relativamente cercanos al MSTM<sup>18</sup>, coadyuvó a desechar la medida más extrema que hubiera sumido sin duda en una crisis aún mayor a la fragilizada estructura eclesial. Por otro lado, si la jerarquía eclesial temía que se produjera un cisma en la Iglesia argentina, también es cierto que pese a la incomodidad que provocaban los dichos y los hechos del MSTM, este colectivo sacerdotal estaba lejos de perfilarse como un grupo que estuviera dispuesto a trabajar puertas afuera de la estructura clerical, salvo en los casos de opciones personales de abandono del ministerio.

Es así que aún cuando los STM tendieran a establecer lazos y tender puentes de diálogo con experiencias que pudieran concebirse afines en otras realidades eclesiales, también fueron capaces de trazar sus límites a estas experiencias. Así lo demuestra la respuesta que Jorge Vernazza escribiera en nombre del Secretariado Permanente del MSTM a sus interlocutores franceses de "*Échanges et Dialogues*", y que fuera publicada en el boletín *Enlace*:

<sup>17</sup> Declaración de la comisión permanente del Episcopado argentino a nuestros colaboradores: sacerdotes diocesanos y religiosos y a todo el pueblo de Dios, 12 de agosto de 1970.

<sup>18</sup> Aramburu, Zazpe y Cafferata en la CP y Devoto, de Nevares, Brasca, Ponce de León, Angelelli, Pironio, Quarracino, Di Stefano y Ferro en la CEA.

[...] *"Sin embargo creemos, que nuestros enfoques fundamentalmente son distintos. Nuestro objetivo esencial no es 'poner fin a nuestra situación de clérigos' sino comprometernos sacerdotalmente en el proceso revolucionario latinoamericano. No hay duda que nuestros condicionamientos sociales y eclesiásticos son muy diversos: América Latina exige primordialmente una salvación que se verifique en la liberación de un multiseccular estado de injusticia y opresión. Y es la Iglesia la que debe anunciar y promover esa liberación, la Iglesia que para los ojos del pueblo esa liberación, la Iglesia que para los ojos del pueblo está indisolublemente ligada a la imagen y la función sacerdotal...De allí [...] es preocupación nuestra no aparecer marginados de ella a fin de no restar eficacia a nuestra acción, pues es la Iglesia la que juzgamos tiene con respecto al pueblo, una enorme eficacia concientizadora [...]"*<sup>19</sup>

No obstante este tipo de afirmaciones, las tensiones con la CEA continuaron. Frente al documento de ésta, el MSTM preparó una respuesta denominada "Nuestra Reflexión" (octubre de 1970) alimentando el inusitado tono de polémica con el que un grupo de sacerdotes, mayoritariamente diocesano, se dirigía a sus obispos que habían intentado disciplinar el disenso, marcando sus errores y disuadiéndolos de corregir el rumbo. Sin embargo, en esta oportunidad el movimiento no optó por su forma comunicacional más habitual, que eran las declaraciones de carácter público, sino que prefirió hacer llegar individualmente este documento a cada uno de los obispos.

El punto de partida de esta extensa respuesta es la aceptación de la "invitación" al diálogo formulada por los obispos, pero rechazando ser la única parte a la que se indujera a retractarse dado los ataques recibidos desde la prensa y el gobierno. Se advierte desde el comienzo la intención de devaluar algunas afirmaciones del documento de la CP al relativizar su representatividad y al atribuir una importancia mayor a otros documentos eclesiásticos en los que buscarían armas para su argumento de réplica. Tampoco dudan en calificar la declaración como "descompensada", criticando su insuficiencia, su intemporalidad y su parcialidad. Se lamentaba la actitud escasamente receptiva de las autoridades eclesiásticas hacia las novedades doctrinarias que había impuesto el CVII y se enumeraban una serie de errores emanados de la declaración sosteniendo que:

---

<sup>19</sup> Carta de Jorge Vernazza, en nombre del Secretariado Permanente del MSTM) al responsable del movimiento "Échanges et Dialogue" de Francia, en *ENLACE* nº 10, 1970, pp. 22 y 23.

[...] *“Adolece de falta de información suficiente. Atribuye al Movimiento doctrinas que no sustenta. Tergiversa el sentido de las expresiones parecidas en documentos del Movimiento, sacándolas de contexto, y deduciendo de ellas conclusiones que están en contradicción a lo explícitamente afirmado en dichos documentos” [...]*<sup>20</sup>

Adquiere gran relevancia en “Nuestra Reflexión” la recurrencia a ciertas fuentes y citas de autoridad, principalmente CVII, Medellín, el Mensaje de los 18 Obispos del Tercer Mundo, la *Populorum Progressio* y alocuciones de Pablo VI. La apelación a los evangelios, los Hechos de los Apóstoles y la Epístola de Santiago permite a los STM reafirmar su denuncia de la “violencia de los opresores”, “la solidaridad con los oprimidos” y el rechazo del “espíritu de lucro” como incompatible con la doctrina cristiana. La utilización de conceptos como revolución social, socialismo, liberación o compromiso temporal sobre la que se montó la argumentación crítica de la jerarquía era contrarrestada con la idea de la necesaria adecuación a la evolución del lenguaje como reflejo del signo de la historia. La concepción finalista de la historia detectable en los discursos del MSTM se articulaba con una lectura dialéctica atribuida a la relación entre la escatología y proceso histórico, no admitiendo la separación entre el hombre constructor de la historia y lo escatológico en el exclusivo dominio de Dios, sino que la “construcción del Reino” era una tarea terrenal que anticiparía el Reino de Dios.

Los STM procuraron defender sus posiciones políticas recurriendo a antecedentes históricos de peso, y por eso aludían a aquello que encontraban como una constante en la historia de la Iglesia: su resistencia a los cambios. Al igual que en otros textos, comparaban el presente del país (los '70) con la época de la revolución de la Independencia, convencidos de que se lograría una “segunda emancipación de América”. Creían también ser protagonistas de una etapa rica en cambios positivos en la historia del mundo: el CVII, la Revolución Cubana y el posible regreso de Perón a la Argentina.

Por su parte, la condena de la situación de dependencia generada por el sistema capitalista sólo podía superarse, desde su perspectiva, a través de la “socialización de los medios de producción, del poder y de la cultura”. La vía

<sup>20</sup> MSTM: “Nuestra Reflexión”, en: Bresci, Domingo (compilador). Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica. Centro de Estudios Salesiano San Juan Bosco, Buenos Aires, 1991, p. 116.

socialista era reafirmada tomando distancia de lo que llamaban el “socialismo totalitario y ateo o stalinista” pronunciándose una vez más por un “Socialismo nacional, popular, latinoamericano y Crítico” que indudablemente no resolvía la controversia que se había desatado respecto de sus posiciones filo marxistas denunciadas por sus adversarios.

La relación Obispos-presbíteros había ocupado un lugar significativo en el documento de la CEA y por eso “Nuestra Reflexión” se expidió sobre este particular quedando de manifiesto las dos concepciones del rol sacerdotal que ya hemos analizado en otra parte de la tesis, y que básicamente se resume en la disputa por la continuidad del rol tradicional, con acento en lo ritual, entendido como el ámbito religioso por excelencia, y aquella otra que sostenía su rol profético.<sup>21</sup> Asimismo, si se esperaba de la historia un desenlace escatológico, el rol que estos sacerdotes se atribuían sí mismos era de importancia primordial puesto que ellos se percibían como un faro intelectual y espiritual que iluminaría al pueblo en su trayecto hacia la liberación:

*[...] “Luz que descubre el sentido de la historia, ruta que orienta hacia su desemboque escatológico, fuerza del Dios vivo ofrecida al hombre para alcanzar la auténtica dimensión de una fraternidad insospechada a nivel humano; el presbítero es el auténtico dispensador de estos designios y misterios de Dios sobre la historia y sobre el pueblo, capaces de reiluminar, reorientar, y redinamizar todo el sentido del proceso de liberación humana” [...]*<sup>22</sup>

A pesar de que los STM negaron haber caído en una nueva forma de clericalismo, esas afirmaciones confrontadas con el tipo de prácticas socio-políticas que marcaron sus actos en la esfera pública, provocaron una tensión inevitable entre su pretendida asimilación a las situaciones de vida del “pueblo oprimido” y las prerrogativas derivadas de su función sacerdotal, aunque renunciaran a antiguos privilegios y trabajaran en fábricas o desarrollaran tareas manuales. En el plano de la estructura eclesial, el rol tan

<sup>21</sup> [...] “El sacerdote cristiano pertenece al pueblo, como todos los profetas que presenta la Biblia; como Cristo mismo. Debe estar al servicio del Pueblo, como lo estuvo Cristo. Pero estar al servicio del Pueblo quiere decir estar comprometido con la liberación del mismo; sólo así los actos del culto tendrán sentido” [...]

MSTM: *Nuestra Reflexión*. Op. Cit. p. 13.

<sup>22</sup> MSTM: *Nuestra Reflexión*. Op. Cit. p. 136.

dinamizador reservado a los presbíteros no podía dejar de plantear fricciones constantes con la jerarquía.

Como en un combate donde los antagonistas exhiben su poder de fuego pero sin atreverse a un avance hacia el campo de batalla, la jerarquía eclesiástica, internamente dividida, cuestionada y sin capacidad real para restablecer la autoridad en su seno dejó abierta la puerta del diálogo, como también los hicieron los STM hacia el final de "Nuestra Reflexión".

Las dificultades con que el cuerpo episcopal argentino había procesado las iniciativas conciliares resistiéndose a generar los canales institucionales para dar lugar a la expresión de muchas iniciativas pastorales, litúrgicas y eclesiales demandadas por un vasto sector del clero y del laicado joven no se resolvieron positivamente. Tuvieron un alto costo al instalar el fantasma de la fractura en la Iglesia católica argentina, desatando tempestades que se proyectaron al terreno social a la vez que se absorbían otras generadas en el campo político.

Un año después, la Arquidiócesis de Buenos Aires fue un laboratorio donde se buscó una salida a esta crisis que padecía el clero nacional.

## **2. Reuniones del clero de Buenos Aires (1971)**

Entre los sectores católicos que dieron a conocer su posición condenatoria respecto de las posiciones asumidas por el MSTM se destacó un grupo de sacerdotes que se autodefinieron como "Sacerdotes argentinos". Se trataba de algunas conocidas figuras que tenían estrechos vínculos con facciones del ejército o grupos tradicionalistas, y que buscaban ejercer influencia sobre la opinión pública y sobre las mismas autoridades eclesiásticas en torno al impacto que causó el asesinato de Aramburu y la relación de los autores del crimen con algunos curas tercermundistas.<sup>23</sup> Se exhibían como

---

<sup>23</sup> En la "Declaración de Sacerdotes argentinos", al mismo tiempo que se exaltaban los supuestos logros históricos de la Iglesia institución, se advertía sobre el estado de cosas que se estaba imponiendo en la Iglesia argentina a partir del surgimiento y desarrollo de una corriente que además de alentar un cambio en la imagen de la Iglesia, desacralizándola y contradiciendo sus dogmas, siendo su peor desvío su prédica a favor del marxismo, confundiendo a los jóvenes y generando el descrédito de la Iglesia en los no creyentes. Acerca de sí mismos expresaban: [...] "*Pertenece a aquella parte de la Iglesia que adhiere al*

seguidores del Concilio y también como defensores de la ortodoxia eclesiástica. Por su parte, en esta campaña de deslegitimación del tercermundismo denunciada por el propio movimiento no faltaron críticas al propio arzobispo por su relación con el presbítero Carbone y que generaron a su vez aclaraciones publicadas por Aramburu en *AICA* y una serie de solicitadas en solidaridad con éste por parte de varios grupos católicos reproducidas en el mismo boletín como en los medios de prensa en general.

Según Domingo Bresci, un actor clave a tener en cuenta en esta coyuntura, fue Monseñor Tortolo, cuyo interés primordial era que la cúpula eclesiástica condenara y sancionara al MSTM y a sus seguidores, para quienes sólo debía exigirse el arrepentimiento a riesgo de su excomunión. No lo logró por varias razones: la resistencia de Aramburu, el desinterés del Vaticano en promover este tipo de sanciones e intervenciones y las recomendaciones del Nuncio de que la jerarquía eclesiástica local resolviera por sí misma sus problemas internos.<sup>24</sup>

Aunque -como hemos analizado en otro capítulo de la tesis- las reuniones del clero y otras iniciativas similares no eran moneda desconocida para los sacerdotes porteños que ya venían con cierta dinámica de debate desde los años previos al CVII, la convocatoria de Aramburu llegaba en un momento particularmente crítico, donde más que anticiparse a un escenario por venir se planteaba a modo de descomprimir el complejo juego de fuerzas entre la enconada lucha de facciones antagónicas desatada entre los clérigos:

*[...] "Mis queridos sacerdotes: se hace necesario y urgente serenarse [...] No es razonable ni oportuno que cuando desde afuera el vendaval azota la casa, también en el interior se accione, consciente o inconscientemente, sacudiendo sus cimientos. [...] Se afecta seriamente la autenticidad de la misión sacerdotal de unidad cuando, en materias opinables o realizaciones posibles, salvada la doctrina o determinaciones de la Iglesia, se asumen*

---

*Concilio Vaticano II, pero también a todos los precedentes; acepta sus textos auténticos, pero no siempre la interpretación de los 'peritos'; acata la autoridad del Concilio Ecuménico, pero también del romano Pontífice. Pertenece a aquella gran parte de la Iglesia que quiere con empeño la elevación material y espiritual de los hombres clases y pueblos pobres, pero por caminos diversos en absoluto a los de Marx, Lenin, el 'Che' o Mao..." [...]*

Entre los firmantes de esta declaración se destacaban los nombres de: Enrique H. Lavagnino, Guillermo Furlong; Julio Meinvielle; Luis M. Etcheverry Boneo; José María Lombardero; Marcelo Sánchez Sorondo; Pedro Raúl Luchía Puig; Enrique Imperiale y otros.

Ver *AICA* 714-715/12-VIII-1970/DOCUMENTOS, pp. 33-40.

<sup>24</sup> Entrevista a Domingo Bresci, realizada por Oscar Campana y Marcelo González el 17 -12-2009.

*desde diversos sectores posiciones antagónicas extremas y radicalizadas al punto que no admitan el encuentro, el diálogo y comprensión sacerdotal mutuos y fraternos” [...]*<sup>25</sup>

Más allá de cómo tercermundistas y anti-tercermundistas jugaban sus naipes, lo cierto es que el arzobispo había leído de manera inteligente las experiencias de ruptura, abandono de la diócesis o del ministerio, e incluso la intervención de Roma en los conflictos intra-eclesiásticos acontecidos en Córdoba, Mendoza y Rosario. No iba a exponerse a un riesgo similar en la diócesis más importante del país. Con una capacidad de diálogo que algunos de los prelados de aquellas provincias no tuvieron, el Arzobispo Coadjutor de Buenos Aires comprendió la gravedad de las imputaciones formuladas contra los tercermundistas, pero no fue permeable a las presiones de los militares y de los “Sacerdotes Argentinos” para emitir una sanción extrema de consecuencias desconocidas. A su vez, aunque los debates fueron a puertas cerradas, la forma en que estuvieron organizados y los nombres de las figuras elegidas para sostener las posiciones de los grupos en conflicto posibilitaron que muchas de las ideas allí discutidas trascendieran en la prensa y fueran conocidas por la opinión pública.

Desde el inicio quedó en claro la voluntad conciliadora del obispo, como cierta “complicidad” del moderador Tello, quien asesoraba de oficio a los STM para salir de los temas más espinosos y evitar la condena, que no se produjo. Por otra parte, cabe señalar que después de las primeras reuniones donde sí se detectó mayor asistencia, se trató de un debate donde sólo un sector minoritario de los participantes sostuvo su presencia a lo largo de las seis reuniones, (ver cuadro) siendo lo predominante una cierta evasiva por pronunciarse en tono de aprobación o condena.

---

<sup>25</sup> “Carta a los Sacerdotes de la Arquidiócesis de Buenos Aires, (Juan Carlos Aramburu: Obispo Coadjutor), en: *Boletín Eclesiástico de Buenos Aires (BEABA)*, n° 149, octubre de 1970, pp. 133-136.

Cuadro 2. Cronograma de las jornadas del Clero

Fecha de la reunión	Temas discutidos o propuestos
1ª jornada: 13 de abril de 1971	Padre Esteva: "Misterio Pascual" Introducción a cargo de Monseñor Aramburu. Exposición de Julio Meinvielle Exposición de Jorge Vernazza
2ª jornada: 11 de mayo de 1971	Exposición destacada de Julio Meinvielle. Otras intervenciones a cargo de Ferreiros, Vernazza y Festa. El moderador Tello propone 3 temas a tratar en lo sucesivo.
3ª jornada: 8 de junio de 1971	Introducción a cargo de Monseñor Aramburu. Disertación de Juan Radrizzani sobre la "Misión de la Iglesia". Intervenciones de Meinvielle y Vernazza. Intervenciones de los participantes.
4ª jornada: 13 de julio de 1971	Debate sobre el tema de las reuniones y los temas centrales.
5ª jornada: martes de 10 agosto de 1971	Disertación de Eduardo Briancesco sobre la <i>Octogesima Adveniens</i> .
6ª jornada: 9 de noviembre de 1971	Debate sobre la propuesta de votar proposiciones doctrinales y pastorales. Discusión en torno a las proposiciones.

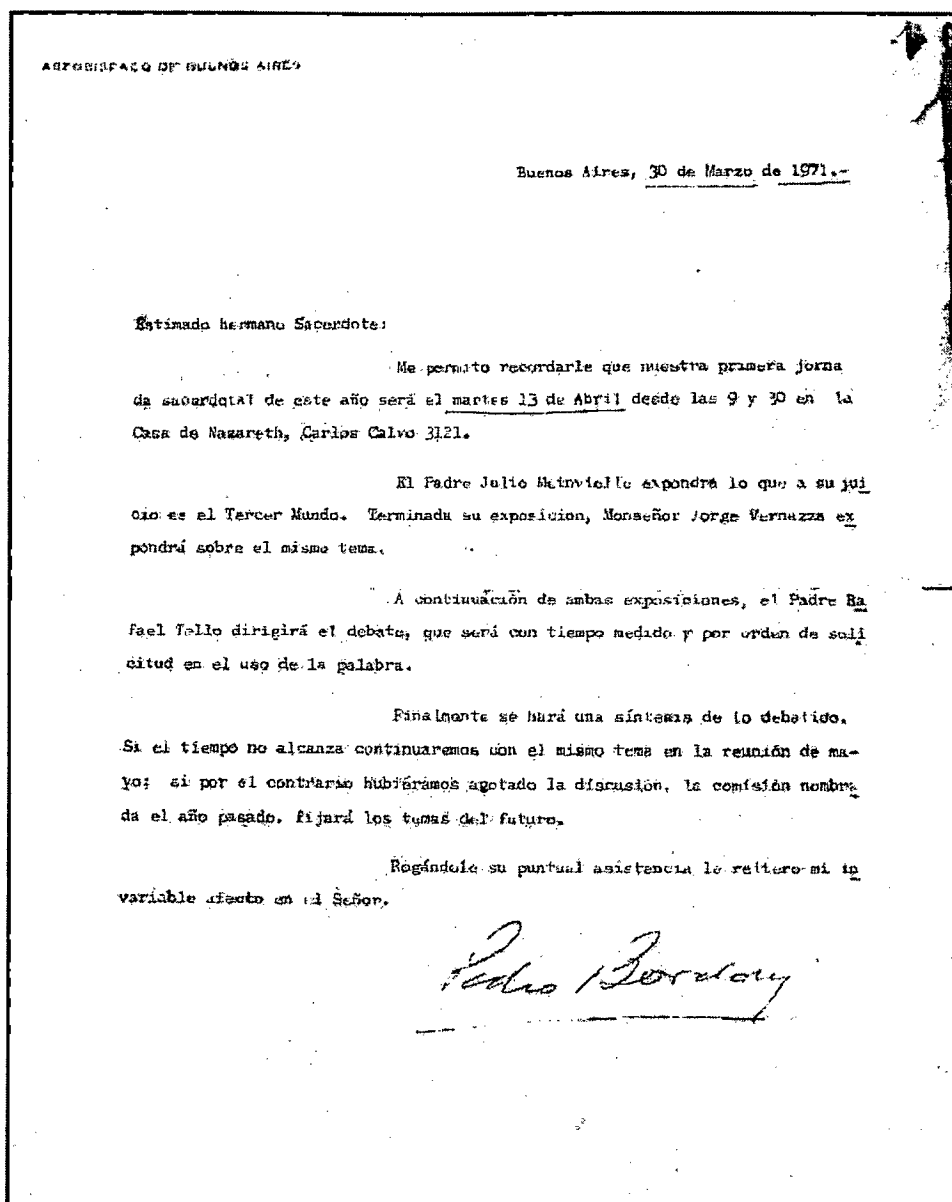
El 26 de agosto de 1970 el Obispo Coadjutor de Buenos Aires, Monseñor Juan Carlos Aramburu, invitaba a todos los presbíteros de la Arquidiócesis a participar de una serie de reuniones sacerdotales bajo la coordinación del Consejo Arquidiocesano de Pastoral. El propósito era manifestar las diferentes voces, opiniones e inquietudes de los clérigos, pero priorizando una lógica de unidad de la Iglesia.

El martes 13 de abril tuvo lugar la primera jornada que se celebró en la Casa Nazaret, perteneciente a la congregación de religiosos pasionistas y participaron alrededor de un centenar de presbíteros. Julio Meinvielle y Jorge Vernazza fueron los encargados de defender ante sus pares las posiciones de ambas partes. La intervención de Meinvielle puso el acento en dos capítulos de



errores sostenidos por el MSTM en "Nuestra Reflexión" y relacionados con el tema de la "Misión de la Iglesia".

Figura 4. Carta del padre Bordoni ratificando el inicio de las reuniones del clero porteño.



La coordinación de la Comisión de Pastoral en quien reposó la organización de las jornadas estaba a cargo del canónigo Pedro Bordoni, un tradicionalista moderado pero fue Rafael Tello quien tuvo un lugar más destacado en la dirección de los temas del debate, la elaboración de las síntesis de las reuniones. De algún modo esta conducción desactivó la voluntad inicialmente condenatoria de los anti-tercermundistas.

Archivo Domingo Bresci.

Para Meinvielle, la misión primera era liberar del pecado y conferir la gracia, y sólo secundariamente instituir un orden social cristiano. En segundo término, acusaba al movimiento de asignar a la Iglesia una falsa misión al querer convertirla en revolucionaria social, y conducirla hacia la implantación de un socialismo latinoamericano que incluiría la socialización de los medios de producción, del poder económico y político y de la cultura. Como en tantas otras ocasiones, Meinvielle ratificaba sus condenas del capitalismo y del comunismo, pues ambos sistemas provenían de enemigos de la Iglesia, al recordar cómo Sombart había demostrado las raíces judías del capitalismo y cómo Weber había señalado sus raíces calvinistas. Por último, en cuanto al tipo de socialismo propiciado por el MSTM, adujo Meinvielle que se orientaban a un socialismo de tipo yugoslavo.

La intervención de Jorge Vernazza se centró en una reconstrucción histórica de los hechos y circunstancias que habían potenciado la formación del MSTM, señalando entre los primeros el subdesarrollo latinoamericano (hambre analfabetismo, etc), el llamado del Magisterio para promover el compromiso de los cristianos en torno a estas cuestiones y un estado de ánimo generalizado entre los sacerdotes, que se sentían interpelados para incidir más efectivamente en la realidad de vida de los hombres. Por ese motivo, la caridad sacerdotal no podía quedar circunscripta a lo individual sino que debía ir hacia lo social. Vernazza replicó también que la "Misión de la Iglesia" era salvar íntegramente al hombre apoyándose en el Documento de San Miguel.

En cuanto a las actitudes, el emisor de las ideas tercermundistas recordó el efecto que el Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo había tenido sobre muchos sacerdotes argentinos que decidieron adherir al mismo, inclinándose también por una función sacerdotal no puramente cultural sino profética.

En lo concerniente a las razones que habían confluído en la organización del MSTM, afirmaba Vernazza:

*[...] "nunca se quiso organizar algo así como una sociedad de clérigos; mucho menos determinar tales o cuales requisitos que contribuyesen de hecho o de derecho, un grupo cerrado o clandestino y mucho menos determinase actuar en procura de reivindicaciones o 'liberaciones' clericales y menos constituirse en una agrupación política. En los diversos grupos que comenzaron fue siempre claro que lo que se buscaba era*

*ubicarse como sacerdotes ante la realidad argentina y de Latinoamérica; realidad que, por ser tal, no puede no implicar aspectos económicos, sociales y políticos, pero ante la cual nos queríamos ubicar como pastores (y no como técnicos sociológicos o políticos)". [...]*<sup>26</sup>

Por último, con relación a la posición del MSTM respecto de la violencia, Vernazza recaló en el recurrente argumento de la "violencia institucionalizada" que padecía América Latina, poniendo el acento en la necesidad de denunciar no sólo la violencia engendrada por el terrorismo, sino también aquella otra violencia que origina la violencia de la rebelión.

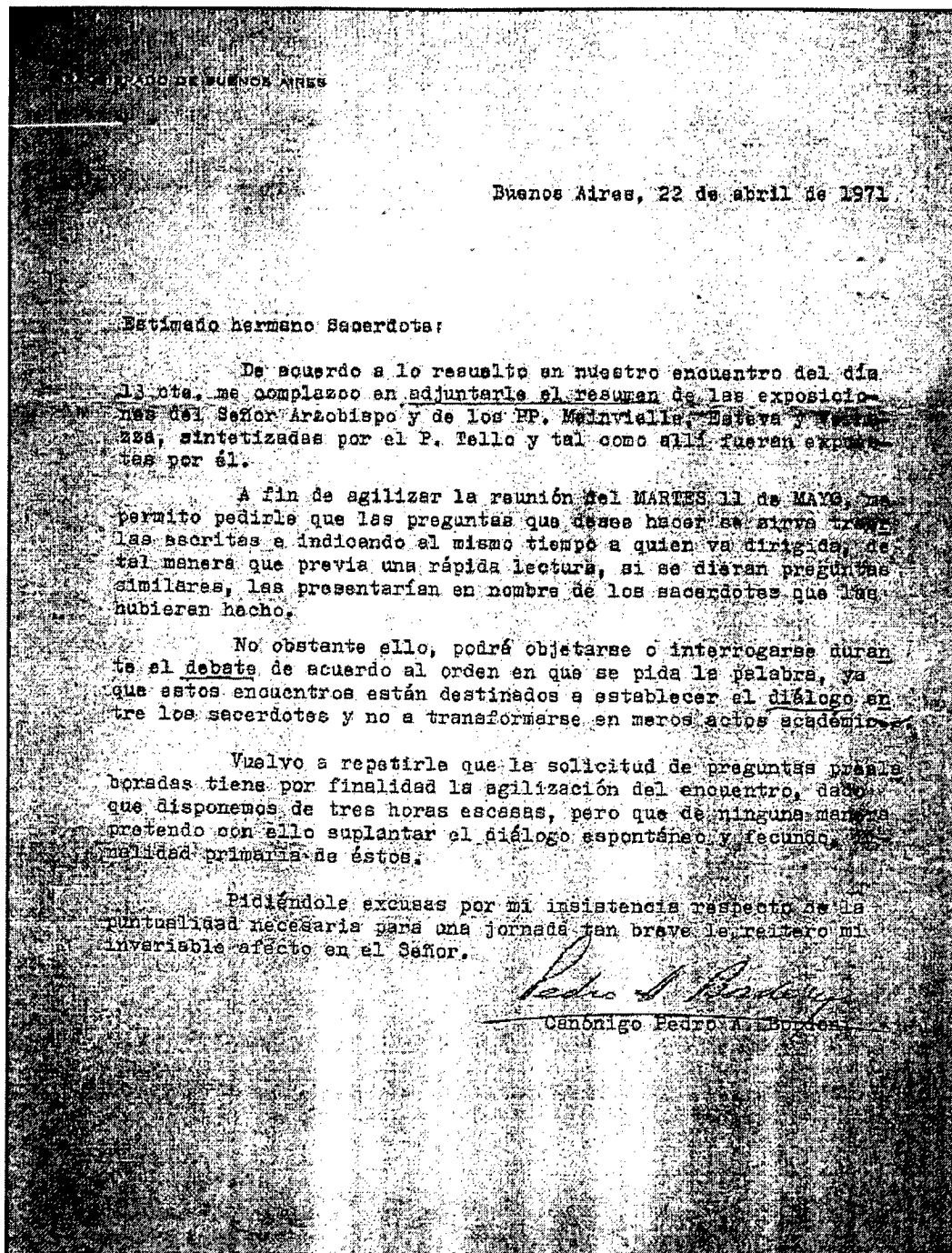
La voluntad de comunicar parte de lo discutido a los medios de prensa se evidenció en la autorización que el arzobispado hizo a Meinvielle y a Vernazza para conceder una entrevista con equivalentes preguntas al semanario *Esquiú*, donde ambos contrincantes sintetizaron los principales temas del debate.<sup>27</sup>

En la segunda jornada, Meinvielle retomó las cuestiones planteadas por Vernazza argumentando que las dos posiciones no debían ser consideradas por igual debido a que la posición tercermundista -según él- alteraba la misión de la Iglesia y porque la arraigaba en el socialismo. Se refirió a los modelos económicos, aceptando sólo el emanado de la doctrina social aunque en la versión corporativista de Pío XII y distinguiendo entre las nociones de propiedad privada, estatal y social. Por su parte, Tello propuso reconducir los debates en torno al tema de la "Misión de la Iglesia", los sistemas económicos y precisar qué significaba propiedad privada y "derecho natural" a la propiedad.

<sup>26</sup> Vernazza, Jorge. "Exposición hecha ante una reunión general del clero, 13.4-1971 y presente el Sr. Arzobispo", Archivo personal de Domingo Bresci.

<sup>27</sup> Ver: Mizerit, Antonio: "3er Mundo: a favor y en contra. Entrevistas al padre Meinvielle y al padre Vernazza", *ESQUIU*, 18, 4, 1971.

Figura 5. Circular de convocatoria a la segunda jornada del clero.



Entre las preguntas que se le formularon a Meinvielle tras su exposición, el presbítero Festa le cuestionó: "¿Por qué padre, Ud. dice que según el MSTM, la Iglesia debe entrar en el proceso histórico que conduce al comunismo y después afirma que propicia un socialismo yugoeslavo? El movimiento habla de Socialismo latinoamericano y rechaza todo programa de estados o partidos socialistas. En base a cuáles hechos y declaraciones afirma esto?"

Archivo Domingo Bresci.

La tercera reunión adquirió un tono netamente conciliador, al coincidir ambas facciones en suscribir íntegramente al texto de la Carta Apóstolica de Pablo VI *Octogesima adveniens* (emitida al cumplirse LXXX de la *Rerum Novarum*), sobre el que disertó en un tono muy equilibrado el presbítero Juan Radrizzani. Su alocución estuvo enfocada a destacar el carácter unívoco de la misión de la Iglesia y a evitar los riesgos de lecturas que disociaran entre la dimensión temporal y la espiritual:

[...] *“La reforma del corazón que la Iglesia predica comprende necesariamente una crítica al mundo en el que vive el hombre y que le impide llegar a una conversión mayor. La crítica al mundo, a su organización contraria al Reino de Dios, lleva necesariamente a un compromiso en la acción. La fe sin obras está muerta, dice Santiago (2,17). Y el mundo de hoy pide a los cristianos que muestren su fe en sus obras. No solo el cristiano, especialmente el laico debe trabajar para que el mundo crezca hacia el advenimiento de Cristo, sino que la Iglesia entera incluidos los obispos y los sacerdotes, No podemos predicar HOY el advenimiento de Cristo si a la palabra no le añadimos los hechos, si el mensaje iluminador del Evangelio no es confirmado por esos milagros contemporáneos que son los compromisos concretos de todos ahí donde se juega el destino y la felicidad de los demás hombres” [...]*<sup>28</sup>

Durante la cuarta reunión el clima externo seguía siendo adverso para los tercermundistas, criticados por el Arzobispo Caggiano tras la emisión de las conclusiones de su IV Encuentro Nacional celebrado en San Antonio Arredondo (Córdoba) y que contó con 157 participantes de 36 diócesis<sup>29</sup>. Otra de las figuras más activas de los neo-integristas, Raúl Sánchez Abelenda intentó desviar el curso de las deliberaciones para lograr que se condenara dicho documento pero no logró.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Radrizzani, Juan: “La Misión de la Iglesia de acuerdo al Magisterio reciente de la Iglesia”, 7 de junio de 1971. Archivo Bresci

<sup>29</sup> En el documento final emitido desde Carlos Paz el 8 y 9 de julio de 1971 se continuó criticando duramente a la jerarquía eclesiástica denunciando:

[...] *“el obsequioso silencio de la jerarquía frente a una legislación que ha ido cerceñando uno a uno los derechos fundamentales de la persona humana, reafirman la imagen de la Iglesia, no servidora de los pobres, sino domesticada y servil frente a los poderosos.*

*-Los gestos actuales de adhesión al dinero, la falta de fe que manifiesta apoyarse más bien en el poder que en la fuerza de Dios que conduce desde adentro la fuerza del pueblo, la incoherencia entre las grandes declaraciones y actitudes concretas que las contradicen, la separación entre jerarquía, sacerdotes y laicos, perpetúan una imagen odiosa y antievangélica de la Iglesia. Así se desalienta la esperanza de un pueblo cuyo espíritu e instinto le orientan hacia los valores cristianos” [...]*

Bresci, Domingo. (compilación, presentación y notas) *MSTM. Documentos para la memoria histórica*. Centro Salesiano de estudios “San Juan Bosco-CEHILA”, Buenos Aires, 1994, p. 185.

<sup>30</sup> Ver *La Opinión*, 15/7/71.

En la quinta reunión, el lugar central correspondió a la exposición de Eduardo Briancesco, profesor de Teología del seminario de Devoto y vicedecano de la misma facultad, quien se refirió -al igual que Radrizzani- a la repercusión de la *Octogesima adveniens* con el objeto de invitar a una reflexión sobre los alcances de la participación de los cristianos en la política a partir de la evaluación de las potencialidades como de los aspectos negativos de la utopías en boga, el horizonte del bien común y el desafío de encontrar el equilibrio entre la libertad individual y la justicia social propiciadas por el capitalismo y socialismo respectivamente.<sup>31</sup>

En la última reunión, Osvaldo Santagada, participante y analista de las reuniones, encontraba muy significativo que llegados en esta instancia se repitiera que los encuentros no eran "juicio" y que las proposiciones presentadas por Bordoni, Meinvielle, Vernazza y Tello para someter a votación no fueron votadas invocando algunos que no había necesidad de votar la doctrina de la Iglesia, otros por hallar deficiencias en la formulación de las propuestas o bien alegando que no era conveniente votar temas que no fueron abordados suficientemente. Observaba en tono crítico Santagada que un problema de orden coyuntural como era el cuestionamiento de una línea eclesial, había demostrado a su vez que existía otro de fondo a nivel institucional, al carecer estas "reuniones fraternales" devenidas en asamblea de sacerdotes con atribuciones para impartir justicia y definir cuestiones que correspondían resolverse a través de los órganos colegiados existentes o que debían crearse a tales efectos como recomendaba el CVII. Con la mente puesta en qué acontecería en un futuro de proseguir esta dinámica eclesial se preguntaba Santagada "¿Qué papel desempeñaría el Consejo presbiterial frente a una asamblea general del presbiterio convertida en democracia plebiscitaria, es decir un conjunto de sacerdotes que deben votar preposiciones venidas 'desde arriba'?"<sup>32</sup>

Lo cierto es que ya no habría reuniones del clero. Si bien el resultado final no derivó en la condena impulsada por los neo-integristas y conservadores, tampoco se observó que el debate recayera en las concretas

---

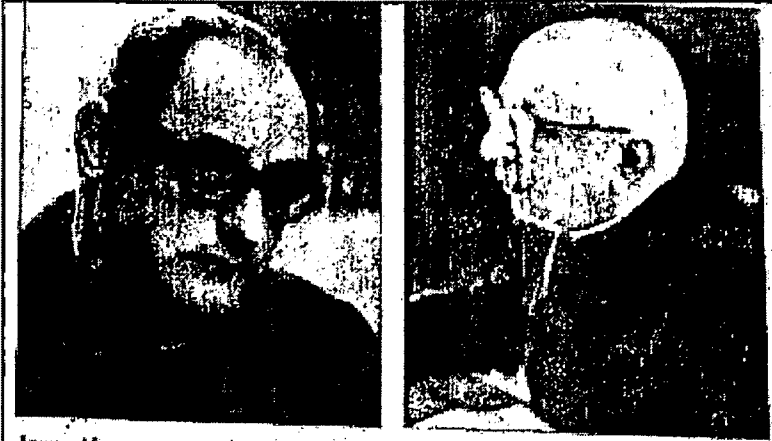
<sup>31</sup> Briancesco, Eduardo. "La libertad cristiana y la política", en: *Criterio* n° 1626, 1971, pp. 534-536.

<sup>32</sup> Santagada, Osvaldo. "Las reuniones de clero de Buenos Aires", en *Criterio* n° 1632, 1971, pp.740-742.

denuncias y acusaciones que éstos les imputaran cada vez que se referían a la Iglesia de Tercer Mundo. Las discusiones se focalizaron más sobre lecturas e interpretaciones teológicas que a la vez que permitieron elevarse por sobre los ataques *ad hominen*, giraron sobre sí mismas. Más que provocar el diálogo que la interna clerical reclamaba, hijos de la “nación católica”, neo-integristas y tercermundistas compartían en parte un imaginario que se apoyaba en la construcción de un estrecho puente entre la esfera religiosa y la política y entre la historia y la escatología, con la diferencia de asignar al Reino de Dios un anclaje terrenal o celestial, y de haber invertido las apoyaturas sociales y las preferencias políticas.

Ahora bien, si los tercermundistas eran capaces de manifestar su admiración por la pluma de Leonardo Castellani, de quien muchos fueron alumnos en el seminario o de mantener lazos personales como los que unían a Mugica con Meinvielle, ¿qué transformaciones se habían producido en el plano de la teología para que unos y otros consideraran que sus trayectos se habían bifurcado de modo irremontable? Conocer el basamento teológico en el que abrevaron los STM, así como del pensamiento de sus principales referentes es el último propósito de este capítulo.

Figura 6. "Curas: hablando se entienden". Repercusiones en la prensa de las reuniones del clero de Buenos Aires.



Jorge Vornazza y Julio Meinvielle: En el diálogo esclarecedor.

**CURAS  
HABLANDO SE  
ENTIENDEN**

**H**ola, ilustre luchador... no deje el combate... pero ahora todos juntos y unidos." Estas expresiones de Francisco Manrique iban acompañadas, el sábado 2, de efusivas palmadas sobre el hombro del tercermundista Carlos Mugica, mientras el Ministro de Bienestar Social visitaba Villa Comunicaciones, en la zona de Retiro.

Algo cambiaba en el ámbito nacional frente a la polémica desatada alrededor de los curas progresistas. Pero un verpetino y la generalidad de los periódicos que levantó de aquél las versiones obnubilaron los resultados de una jornada sacerdotal que iluminó con una sonrisa el rostro del Arzobispo Juan Carlos Aramburu, el martes 11, en la Casa de Ejercicios de Carlos Calvo y General Urquiza.

Esos día, más de un centenar de sacerdotes a través de un diálogo de tres horas había arribado a conclusiones bastante precisas sobre la socialización de la propiedad individual de los medios de producción.

Peró el rumor que tomó estado público desvirtuaba el clima de acuerdo, que PRIMERA PLANA detectó, en el encuentro presbiteral.

Muchos clérigos terceristas escucharon con asombro los anhelos de Julio Meinvielle por suplantar los defectos del capitalismo liberal a través de una participación obrero-empresaria a nivel de las decisiones económicas. Otro polémico tradicionalista, José María Lombardero, proponía en la misma reunión superar el contrato de salario por el de sociedad.

La principal confusión de los participantes se centraba en el tema del "derecho natural de la propiedad privada". Peró Alberto Musto, ex secretario de la Comisión de Acción Social del Episcopado, aclaró el panorama con una inteligente distinción entre propiedad individual, estatal y privada. "Cuando se pide la erradicación del sistema de propiedad individual de los medios de producción, no se brega por la estatización o colectivización sino por la difusión de la propiedad privada, bajo la forma de copropiedad entre los actuales asalariados." Estos conceptos no fueron plenamente comprendidos por Monsenor José Ignacio Olimado y Hieracio Alberto Bazzoli. A esta altura del debate, Alfredo Beranger solicitó que no se agotara el tema "en un micro enfoque económico, pues cuando el movimiento del Tercer Mundo emplea el término socialismo exige la socialización del poder político, cultural y económico. Un economicismo sacerdotal sería absurdo materialismo".

Hacia el final, al ser prácticamente imposible compendiar el debate, los expositores Jorge Vornazza y Julio Meinvielle se comprometieron a desarrollar en el próximo encuentro el tema de la misión de la Iglesia frente a la realidad latinoamericana, que se debate entre capitalismo y socialismo.

Quedaban en el ambiente, distendido por coincidencias parciales, algunas discrepancias: el corporativismo predicado por Meinvielle es asunto superado para los tercermundistas y el término socialismo empleado por los mismos es algo sospechable para los tradicionalistas.

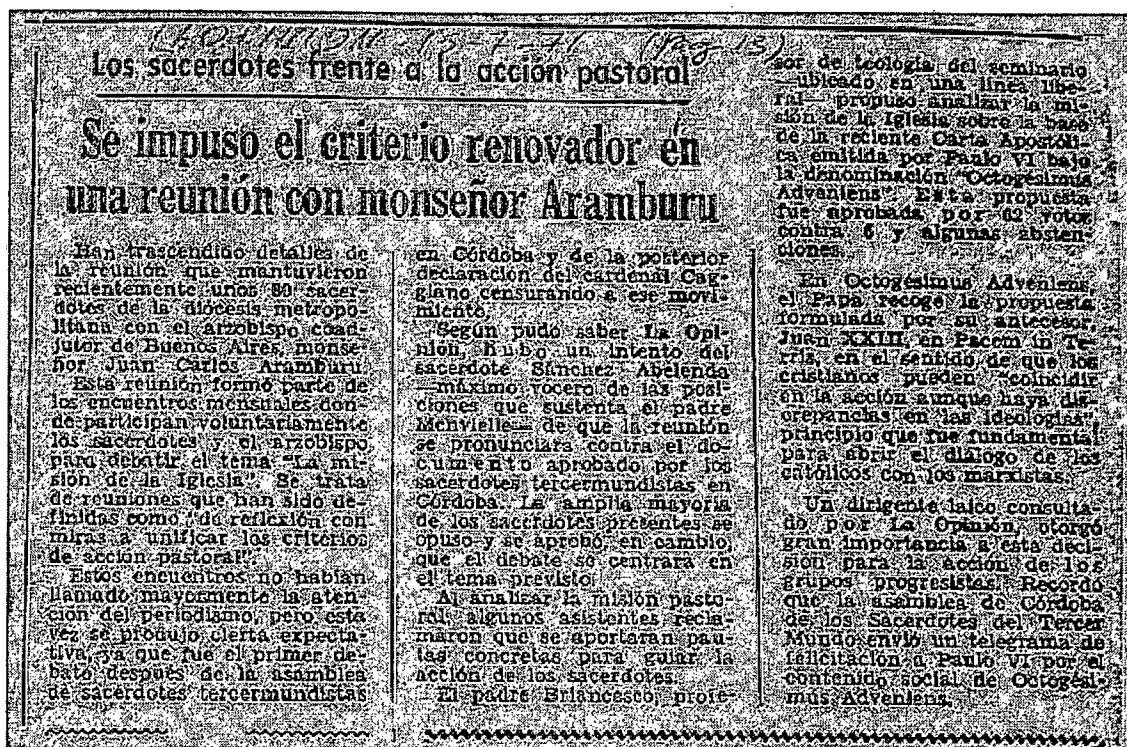
Para el Arzobispo Aramburu, en cambio, la jornada sacerdotal era sólo "el comienzo de un camino". Quizá recordara a Antonio Muehudo: "Camino no hay camino, se hace camino al andar..." O a Cristo, quien dijo: "Yo soy el camino". ☺

16 • PRIMERA PLANA Nº 433 - 18/V/71



Figura 7. "Se impuso el criterio renovador en una reunión con monseñor Aramburu".

Repercusiones en la prensa de las reuniones del clero de Buenos Aires.



La Opinión, 15/7/1971. Archivo Domingo Bresci.

La prensa nacional se hizo eco de las trascendentes reuniones sacerdotales que se estaban realizando una vez al mes entre el clero porteño, y reflejaron de diverso modo su lectura sobre este acontecimiento.

Figura 8. "Reunión final del clero". Repercusiones en la prensa de las reuniones del clero de Buenos Aires.

*La Razón* 9/11/1971

## Reunión Final del Clero

Celebro la última reunión del año el clero arquidiocesano. Participaron 55 sacerdotes con la presidencia del arzobispo conductor monseñor Aramburu. Se fijaron las bases de acción futura en el orden pastoral, con relación a la función social de la Iglesia. Los aparentes desacuerdos, puestos de relieve en los últimos tiempos, determinaron un criterio básico común a través de la diversidad de opiniones. Las necesidades actuales de la arquidiócesis.



Monseñor Aramburu presidió la última reunión del clero en el año de la que participaron 55 sacerdotes, y en la que se han trazado las bases de una acción futura pastoral.

Se realizó a las 10. En la Capilla de Nazarelli, Carlos Calvo 3121, la última reunión del año del clero arquidiocesano, en cuyo transcurso se votaron algunas proposiciones referidas a la misión de la Iglesia en las cuestiones temporales. El arzobispo conductor de Buenos Aires, monseñor Juan Carlos Aramburu —quien presidió la reunión de la que participaron 55 sacerdotes— dijo a LA RAZÓN que "en los diálogos entre sacerdotes se ha llegado a ciertos acuerdos que permitirán arribar a positivas conclusiones sobre la misión de la Iglesia y la actividad pastoral en este mundo".

Agregó que ello constituirá las bases de una acción pastoral futura de la Iglesia aquí en la arquidiócesis y que los "aparentes desacuerdos que se pusieron de relieve en los últimos tiempos a través de la diversidad de opiniones" permitieron sin duda, el logro de criterios básicos comunes adaptados a la doctrina de Jerjesio de la misión de la Iglesia y de las necesidades actuales de nuestra arquidiócesis. Sabrá que uno de los principales aspectos a tratarse es el de la función social de la Iglesia en el orden temporal y cuyas conclusiones se darán a conocer oportunamente. Finalmente, señaló que ya se había llegado a una general coincidencia y sólo faltaría acordar algunos aspectos formales que incidan a la cuestión. Las deliberaciones se iniciaron con una exposición del sacerdote Julio Meliville sobre el temo "menor de Secularización", continuando luego con el análisis de las proposiciones de orden doctrinal y prudencial para actuar pastoralmente. Previo a esto, por intermedio de la almuerzo, la reunión se prolongó posteriormente, sin que se conocieran las conclusiones.

La Razón, 9/11/1971. Archivo Domingo Bresci.

Transcurridas las seis reuniones el clima se tornó más distendido que al comienzo y las intervenciones de figuras menos identificadas con los grupos en pugna se orientó a que éstos reconocieran algunas de las aristas que hubieran descuidado en sus discursos o pronunciamientos en mayor consonancia con la línea de la Iglesia universal.

### 3. Pastoral Popular y Catolicismo liberacionista

Tal como señalamos en los capítulos 4 y 5, la “constelación tercermundista” en la Argentina -y particularmente el sector del MSTM que se radicó en las villas la ciudad de Buenos Aires y el conurbano- se inscribieron a nivel teológico en la línea de la Teología del Pueblo (TP) o la Pastoral Popular (PP) o de la llamada “escuela argentina”. Con esto queremos destacar que si bien en términos muy generales la TP puede considerarse como una corriente interna dentro de la Teología de la Liberación (TL), su singularidad con relación a algunos postulados la hacen entrar en tensión al menos con las líneas más radicales de la TL.

Dado que también nos interesó poner el acento en las prácticas socio-políticas a que dio lugar esta concepción procuraremos mostrar cómo fue posible la articulación entre las reflexiones de carácter teológico y su interrelación con un tipo de eclesialidad donde las fronteras entre Iglesia y sociedad tendieron a borrarse. De ahí nuestra preferencia por la noción de “catolicismo liberacionista” en vez de la más utilizada de TL difundida en los textos teológicos y socio-históricos. Pensamos al igual que Löwy, que la TL fue sólo la punta del *iceberg* de un movimiento socio-religioso más amplio que nació una década antes que aparecieran los primeros escritos de los teólogos que sistematizaron sus planteos.<sup>33</sup>

Durante toda la década del '60 y mediados de los '70, los ámbitos de formación y reflexión teológica en la Argentina reflejaron la gran circulación de ideas y debates que se generaron entre los espacios europeos y latinoamericanos. La creación de la Sociedad Argentina de Teología (SAT) y la realización de sus primeros encuentros entre 1970 y 1974 dieron cuenta de la intención de referirse a temas tales como la relación entre la fe y la política, la liberación, la salvación y la escatología, o acercar aportes teológicos a la situación política de la Argentina de aquellos años.

También desde ámbitos teológicos se realizó el primer estudio interdisciplinar sobre “El catolicismo popular en la Argentina (1960-1970)”. Se trató de una serie de cinco cuadernos a cargo de especialistas que se refirieron

<sup>33</sup> Ver: Löwy, Michael. “El cristianismo de la Liberación y la Izquierda en Brasil”, en: Dossier Catolicismo y cultura política en América Latina. *Anuario del IEHS* n° 24, 2009, pp. 465-476.

a diferentes disciplinas: Sociología, Biblia, Psicología, Antropología e Historia, y que fue dirigida por el sacerdote y sociólogo santafecino Aldo Büntig. Su novedad radicó no sólo en el carácter ambicioso de la obra, sino también en el uso de una metodología propia de las Ciencias Sociales (ej: encuestas, estadísticas y otras herramientas de la sociología moderna), en su enfoque multidisciplinar y en la consolidación de un núcleo duro del interés temático que se instalaría en el campo de la teología pastoral argentina post-conciliar: el tema del catolicismo popular y la religiosidad popular.<sup>34</sup> En una clave interpretativa que dialogaba con las teorías de la secularización en boga, Büntig proponía depurar aquellos aspectos de la religiosidad -o mejor dicho del catolicismo popular-<sup>35</sup> reñidos con las formas más elaboradas y abstractas de la práctica religiosa. Sin embargo, a contrapelo de las fórmulas secularizadoras más radicales, rescataba varios elementos motivacionales de ese catolicismo popular que parecían estar en consonancia con el evangelio. “Llenando los gestos de palabras” y creando microestructuras eclesiales (CEBs) se soldaría el sentido de pertenencia a la Iglesia tal como lo habían hecho las primeras comunidades cristianas y estimulaba la línea pastoral de Medellín. Los roles entre las élites y las multitudes empero eran un dato incontrastable entre los que podían acceder con más perfección y profundidad al mensaje evangélico. Por su parte, la menor tensión doctrinal propia de la religiosidad de los grandes

<sup>34</sup> Un análisis detallado de los contenidos de estos cuadernos puede encontrarse en el trabajo del teólogo González, Marcelo. *La reflexión teológica en Argentina...* Op. Cit. y también en la tesis doctoral ya consignada de Zanca, José.

<sup>35</sup> Dado el significado más vago e impreciso que encierra la noción de religiosidad popular, Büntig prefiere utilizar el concepto de “catolicismo popular” no tanto desde la perspectiva de hacer referencias a las supersticiones o elementos sincréticos sino como:

[...] “el resultado normal del proceso de institucionalización e inculturación propios de toda religión universal que se hace parte connatural de una sociedad y una cultura determinadas. Allí donde se verificó este proceso constatamos que los ‘gestos modelados’ (ritos, devociones, prácticas...) de cualquier religión universal tienden a perder su vigor doctrinal y a ‘popularizarse’; esto es se convierten en los canales espontáneos de los sentimientos religiosos del pueblo y ingredientes connaturales de dicho universo sociorreligioso y sociocultural. En otras palabras, la población -con matices según los diversos niveles culturales y los grados de identificación doctrinal- expresa espontáneamente sus vivencias religiosas a través de los gestos y formas institucionales de dicha religión universal que se ha ‘inculturado’ en el sistema social global. [...] Por esta razón creemos incluir bajo esta acepción de ‘catolicismo popular’ a todos y solos aquellos ‘gestos modelados’ (ritos devociones y prácticas periódicas...) que han sido asumidas por el pueblo católico -a diversos niveles y con diversos grados de identificación- como expresiones ordinarias y espontáneas de su vivencia religiosa” [...]

Ver: Büntig, Aldo, J. “El catolicismo popular en la Argentina”, en: *Criterio* n° 1560 (1968), p. 863 y Büntig, Aldo J. ¿”El catolicismo popular necesita el Evangelio?, en: *Criterio* n° 1563/64 (1969), pp. 8-15.

grupos no implicaba necesariamente para Büntig una adulteración de dicho mensaje.

Esta preocupación por una teología que sintetizara el rigor doctrinal y las prácticas religiosas de las mayorías católicas se evidenció en la convergencia de un conjunto de propuestas que configuraron la TP o PP y que tuvo cuatro grandes focos de irradiación: el de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL)<sup>36</sup>, señalada en el capítulo anterior, el de Justino O' Farrell s.j., y las Cátedras Nacionales de Sociología, el de Rafael Tello -al que aludimos en el capítulo 5- y de Lucio Gera, sin duda el teólogo argentino de mayor vuelo y reconocimiento internacional.

Además de la elaboración del Plan Nacional de Pastoral, la COEPAL estimuló la formación de distintos grupos de estudio y redes de relación de la Iglesia católica con los ámbitos intelectuales y artísticos. Se buscó promover una pastoral orientada a los diferentes ambientes obreros, universitarios, rurales, empresarios, etc. Es a partir de estas tentativas de elaborar una Teología de lo temporal que se gestaría la relación con grupos sacerdotales como el MSTM.

También -como señalamos en el capítulo 6- la diócesis de La Rioja bajo la órbita de Angelelli y la región del NEA fueron terrenos fértiles para algunas experiencias pastorales de las más dinámicas y novedosas durante aquellos años. Juan José Iriarte (Obispo de Reconquista), Vicente Zazpe (Obispo de Rafaela), Alberto Devoto (Obispo de Goya) y el canónigo francés F. Boulard fueron destacados protagonistas en dichos espacios.

En la diócesis de Reconquista, surgió una organización de laicos dotada de gran autonomía: el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) creado en 1968

---

<sup>36</sup> Esta comisión estaba compuesta por los obispos Manuel Marengo, Vicente Zazpe y Enrique Angelelli, religiosas, religiosos y laicos. Todos tenían voz y voto. La secretaría de coordinación estaba a cargo de Gerardo Farrell y también había un Equipo de Peritos integrado por: Lucio Gera (Facultad de Teología de la UCA), Justino O' Farrell (sociólogo), Rafael Tello (Facultad de Teología UCA), Gerardo Farrell y Juan B. Cappelaro (Movimiento para un Mundo Mejor), Fernando Boasso s.j., Guillermo Sáenz s.j. (asesor del MRAC), Hugo Sirotti, Alberto Silly s.j. (director del CIAS), Manuel Virasoro s.j., Mateo Perdía (Provincial de los Pasionistas), Laura Renard (Superior de las Auxiliares Parroquiales de María), Aída López (Superior de la Compañía del Divino Maestro), Ester Sastre (Superiora de las Hermanas del Divino Corazón), Domingo Castagna, Florencia de la Serna y Carmelo Giaquinta. Otros colaboradores eran: Celia Bassa (secretaria), la hermana Rosa Tancredi, Guillermo Rodríguez Melgarejo y Celia Llorens.

Su órgano de comunicación más importante fue el *Boletín Informativo* de la COEPAL donde se daban a conocer las actividades y reflexiones de la comisión sobre variados temas pastorales.

como organización civil sin fines de lucro. Su labor -que continúa en el presente- se orientó a la educación integral de personas adultas y a fomentar formas de organización comunitarias a través de estructuras de base local y regional. Uno de los factores que contribuyó a potenciar este proyecto fue la vinculación de la COEPAL con el Centro de Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL) especialmente contratado por los Obispos del NEA para hacer un diagnóstico sobre las condiciones de vida de la población de la zona. Para la puesta en práctica de las recomendaciones de este estudio se creó el Centro de Promoción Humana (CEPHU) con el fin de aplicar programas de desarrollo económico y social y de promoción popular bajo la inspiración de la Doctrina Social de la Iglesia. Una de sus derivaciones más potentes fue a su vez la gestación del INCUPO.

Marcelo González detecta influencias recíprocas entre el pensamiento coepalino y las acciones del MSTM, a través del acento que ambos pusieron en los aspectos proféticos del "Pueblo de Dios", las dimensiones políticas de la fe popular, su veta antiimperialista y su lectura del peronismo como movimiento histórico portador de dignidad y justicia. Asimismo, observamos también en esta convergencia la valoración positiva de la vida cotidiana del "pueblo" y del catolicismo popular resaltando su valor teológico. Lo pastoral es concebido así como constitutivo de dicha reflexión, un "texto" donde leer "un aspecto del intercambio entre el pueblo de Dios y el pueblo argentino". De ahí que según esta perspectiva:

*[...] "La relación directa de los teólogos con muchos de ellos [acontecimientos, movimientos, organizaciones, militancias y luchas populares] su consideración como lugares de los signos de los tiempos, hacen a la teología argentina una suerte de teología inculturada; atenta a los movimientos en la polis popular, como expresión de la conciencia que un pueblo tiene de su proyecto de convivencia y organización. De ahí la presencia constante de los temas de la institucionalidad, visibilidad, dimensión política de la fe, de la Iglesia, etc [...]"<sup>37</sup>*

Esta potenciación del carácter político de la TP se reforzó en la interrelación establecida con el mundo académico y el pensamiento científico, sobre todo a partir de la labor docente desempeñada por muchos de sus integrantes en diferentes ámbitos universitarios y por apelar a un instrumental

<sup>37</sup> González, M. Op Cit. p. 72.

hermenéutico propio de las disciplinas científicas, preferentemente de la Historia y la Antropología Cultural.

En efecto, existió una relación fluida entre la COEPAL y el ámbito universitario, ya que varios de sus integrantes formaron parte de las Cátedras Nacionales de Sociología, experiencia académico-política que se gestó en la Facultad de Filosofía y Letras entre 1967 y 1971. Justino O' Farrell y Gonzalo Cárdenas, provenientes ambos de la UCA, cobraron notoriedad en esta etapa. El primero era un sacerdote jesuita y el segundo un sociólogo formado en Lovaina y de orientación demócrata-cristiana. En torno a ellos se conformó un núcleo de pensamiento y acción política en donde confluyeron la historia revisionista, el marco teórico marxista, los tópicos católicos y el peronismo interpretado desde la resistencia. El grupo principal lo conformaban: Conrado Eggers Lan (ex militante de la Democracia Cristiana), Horacio González, Alcira Argumedo, Rorberto Carri, Juan Pablo Franco, Fernando Álvarez, Enrique Pecoraro, Susana Checa (sociólogos de la UBA), Gunnar Olson, Norberto Wilner y Amelia Podetti (filósofos)<sup>38</sup>.

Si el nombramiento de figuras ligadas al clero fue realizado pensando en el restablecimiento del orden y en la supresión del marxismo de las universidades, que tanto parecía preocupar al gobierno de Onganía, tales expectativas no se cumplirían en el caso de la Facultad de Filosofía y Letras y particularmente de la carrera de Sociología allí radicada. Como afirma -en una mirada retrospectiva- el ex director de la Revista *Antropología del Tercer Mundo* (ATM), Guillermo Gutiérrez, lejos de convertirse en un reducto clerical, la facultad comenzó a vincularse con "universos paralelos" a la tradición marxista-cientificista predominante en la carrera, como el catolicismo post-conciliar y los movimientos populares que se manifestaban fuera de los claustros universitarios (léase, el peronismo). Precisamente la ausencia o debilidad de las agrupaciones estudiantiles peronistas fue un rasgo fuerte del período anterior a 1966. La Asociación Nacional de Estudiantes (ANDE) y la Federación Nacional de Estudiantes Peronistas (FANDE) no tenían gran peso político y el nivel de adhesión a las mismas era escaso. De ahí que, como

---

<sup>38</sup> Dos abordajes complementarios sobre las Cátedras Nacionales pueden consultarse en: Argumedo, Alcira. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires. Ediciones del Pensamiento Nacional, 1993, y Politi, Sebastián, Op. Cit.

recuerda el mismo Gutiérrez, la conformación de ateneos fuera una de las formas de sortear el bloqueo a la militancia abierta y eso se habían propuesto con Ricardo Álvarez Capdevila - primer secretario de redacción de ATM- derivando luego la iniciativa en la creación de la revista con el modesto fin de sintetizar “ciencia social”, “política” y pensamiento nacional”.<sup>39</sup>

La revista ATM inicialmente subtitulada como “revista de Ciencias Sociales” y más tarde como “revista peronista de Información y Análisis” surgió en noviembre de 1968 en el contexto de las Cátedras Nacionales. Se publicaron 12 números en total.

*[...] En ese proceso de politización de las Ciencias Sociales y del conjunto de las prácticas académicas, se va produciendo un ajuste de cuentas con diversas tradiciones políticas, ideológicas y culturales (el marxismo, el funcionalismo, la doctrina social de la Iglesia, el desarrollismo, el estructuralismo), y se van incorporando otras (el peronismo, la doctrina de la dependencia, la teología de la liberación, el así llamado ‘pensamiento nacional’) hasta llegar a la adhesión a la tendencia revolucionaria del peronismo” [...]*<sup>40</sup>

Otras figuras ligadas a las Cátedras Nacionales provenientes del “núcleo” católico vinculados a esta publicación fueron Norberto Habegger y Rolando Concatti, miembro del MSTM.

Un rápido recorrido por el índice muestra un gradual desplazamiento de las preocupaciones académicas hacia los análisis que se inclinan por la “primacía de la política”, tomando incluso temas de coyuntura. Se observa también un corrimiento desde un tercerismo internacionalista hacia otro con acento más nacionalista, y una inversión en el énfasis relacional Antropología / Tercer Mundo, que se refleja en la gráfica misma de la tapa, donde el concepto de Tercer Mundo cobraría mayor relevancia que el que en los primeros números tenía el de Antropología.

<sup>39</sup> Gutiérrez, Guillermo. *Antropología del 3er. Mundo. Cuatro décadas, algunas reflexiones sobre el contexto de origen*, en: *Antropología del 3er. Mundo dirigido por Guillermo Gutiérrez*. Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2009, pp- 5-15.

<sup>40</sup> Barletta, Ana María y Lenci, María Laura. “*Politización de las Ciencias Sociales en la Argentina. Incidencia de la revista Antropología 3er. Mundo 1968-1973*”, en: Gutiérrez, Guillermo. *Antropología del 3er. Mundo. Cuatro décadas, algunas reflexiones sobre el contexto de origen*, en: *Antropología del 3er. Mundo dirigido por Guillermo Gutiérrez*. Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2009, pp- 5-15. Este artículo fue publicado anteriormente en: *Socio-histórica, Cuadernos del CISH*, N° 8. Centro de Investigaciones Socio-históricas, Facultad de Humanidades. UNLP, La Plata, 2001.



La búsqueda de un “pensamiento nacional” que exaltaba a Arturo Jauretche y Scalabrini Ortiz iba de la mano de una visión latinoamericanista y esta clave de lectura también impregnó a la TP. De ahí, la particular atención pastoral que se dio a las regiones del NEA y NOA o de los espacios marginales de los suburbios. Las relaciones institucionales con otras experiencias latinoamericanas fueron fundamentalmente con la Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosos y Religiosas (CLAR) a través de Mateo Perdía y el CELAM durante el secretariado de Eduardo Pironio.

A nivel teológico, esta perspectiva latinoamericanista sostenida por Justino O' Farrell se tradujo en la reivindicación de una matriz de pensamiento y cultural que se pretendía autónoma de los centros hegemónicos, y que se expresó como una crítica al paradigma iluminista, liberal; en síntesis: antimoderna. Esta veta cuestionaba la validez universal de los valores de la cultura europea que los había creado e impuesto a las sociedades que sometió colonialmente. Por eso se alentaba desenmascarar este engañoso modelo que según los tercermundistas escondía el hecho de que también la cultura europea moderna era una cultura particular, no un canon válido para todos los pueblos del mundo. El desafío que se planteaba a los “pueblos” latinoamericanos era romper estas ataduras, que también eran conceptuales y hermeneúicas. Por ello la TP se proponía generar una reflexión “desde” la Argentina y una “pastoral popular” que connotaba adecuarse a la eclesialidad propia del catolicismo popular o, en palabras de Rafael Tello (como ya mostramos en detalle en el capítulo 5), al catolicismo “de los mersas”, el de “los bárbaros” por ser portador de un “sentido de pertenencia de la vida, de la destinación del hombre a lo absoluto, de su valor y dignidad”.<sup>41</sup> Tras el eco de influjos nacionalistas que a comienzos del siglo XX habían impugnado el esquema sarmientino de civilización y barbarie, la TP propuesta por Tello constataba la existencia de un catolicismo popular “auténtico” en este núcleo sencillo pero que en modo alguno -según su visión- debía ser tomado como una religiosidad degradada o mágica, sino más bien como menos inmune a las influencias iluministas en el plano religioso. En el modelo religioso iluminista se plantea una dicotomía entre la fe concebida en el plano del desinterés y la

<sup>41</sup> Intervención de Rafael Tello en Equipo de Peritos. Reunión de San Isidro 28-5.1968, p. 27. Citado por González Marcelo. Op. Cit., p. 86.

religión, estructurada enteramente de modo salvacionista. La TP propuesta por Tello no acepta esta distinción y afirma en cambio que la religión del latinoamericano es una forma privilegiada y auténtica de expresión de la fe. La religiosidad popular que se manifiesta en procesiones, ritos, peregrinaciones, tradición oral y otras formas emparentadas con los saberes populares ubicados en los márgenes de la ciencia, ocupó un lugar central en el modelo de eclesialidad propiciado por la TP tal como vimos en la experiencia de los curas villeros.<sup>42</sup>

Otro eje del pensamiento de Tello es la tensión entre su reconocimiento a la institución eclesiástica, el apego a las normas tradicionales que ello supone y su crítica a su disociación con la religiosidad y la cultura popular.

[...] *"La Iglesia, si concibe la vida cristiana a través de prácticas que no responden a la actitud fundamental de nuestro pueblo, sino a otra cosa, puede crear también una incoherencia...La institución es absolutamente necesaria en la Iglesia para que se mantenga la fe y todos los valores evangélicos [...] Pero ciertas formas históricas pueden en algún momento ser alienantes" [...]*<sup>43</sup>

Esta tensión podría atenuarse según este razonamiento a partir de una adecuación de la pastoral de la Iglesia a las formas de expresión propias de la cultura popular y de los pueblos "concretos", despojándose de los modelos trasplantados. Se consideraba que esta cultura popular latinoamericana era poco proclive a formas institucionalizadas del poder y de la autoridad, y se identificaba más fácilmente con las mediaciones personales de los liderazgos caudillescos. Trasladada esta ecuación al campo de las creencias y prácticas religiosas, era comprensible una sensibilidad orientada al culto a los santos, las advocaciones marianas, la sacralidad otorgada a los difuntos, etc.

En el plano práctico, esta pastoral elaborada por Tello se desplegó de manera innovadora en una inserción de los agentes religiosos pastorales y

<sup>42</sup> [...] *"Mientras la cultura ilustrada prioriza grandemente la palabra, la cultura popular capta más fácilmente y da un lugar más central al rito, la acción, que aunque se refiera a un objeto natural, el trabajo, la fiesta- tiene un contenido religioso. Privilegia un lenguaje simbólico y mítico y lo enriquece con formas no verbales, de silencios y movimiento (pensar por ejemplo en los bailes religiosos), de canto y música, de ofrecimiento y don, velas, flores, etc."*[...]

Tello, Rafael. "Nueva evangelización (anexo inédito). p. 49 citado por Fernández, Víctor. Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento de Rafael Tello", en: *Proyecto 36* (2000), p. 188.

<sup>43</sup> Versión magnetofónica del Segundo encuentro de reflexión y diálogo sobre Pastoral Popular, La Rioja, 1971, pp.20-22. Citado por Fernández, Víctor. Op. Cit. p. 189.

laicos en medios populares diversos: peregrinaciones juveniles, peregrinaciones villeras, retiros para "vagos", galpones, cooperativas y grupos sacerdotales como los curas villeros y la Cofradía de la Virgen. Por otro lado, a comienzo de los años '70 la pretensión de procesar institucionalmente esta propuesta de eclesialidad dirigida a los márgenes no fue posible ya sea por el temor de las autoridades eclesiásticas de perder el control de estas "experiencias" y también por la gran vitalidad de un sector del clero que estaba dispuesto a cumplir este programa. Los curas villeros fueron tal vez el caso más emblemático de las consecuencias de esta tensión irresuelta a partir de su prédica profética y crítica de las posturas de la jerarquía (anticlericalismo *sui generis*), y al mismo tiempo de su esforzada pulseada para no quedar afuera de la estructura eclesiástica.

La centralidad concedida a la cultura popular, supuestamente cargada de "virtudes" teologales, lleva a esta vertiente de la TP a considerar el carácter activo y transformador del sujeto "pueblo" en la medida en que coexisten en él elementos enajenantes -absorbidos a través del poder de penetración de la cultura ilustrada hegemónica- y elementos propios capaces de resistir y rechazar las "formas culturales extrañas" del mismo modo que lo habrían hecho en el pasado los esclavos, los indígenas y los criollos ante la imposición del cristianismo a manos de los pueblos conquistadores reteniendo las "cosas esenciales del cristianismo".

Esta enorme idealización de la cultura popular a través del ejercicio de citar ejemplos históricos desde una matriz esencialista se evidenciaba también en el interrogante referido a si el catolicismo popular era de carácter tradicional y conservador o revolucionario y transformador:

*[...] "Nosotros afirmamos que la fe en la vida de un pueblo es revolucionaria y no meramente conservadora. Si la fe es revolucionaria y no meramente conservadora, la fe en Latinoamérica madura o es capaz de, o puede madurar en un proyecto revolucionario y a su vez la revolución se inspira en América en la fe. Una pastoral Popular, dicho en términos un poco duros, que no tienda a la revolución, no madurará o será un elemento meramente conservador. La fe madura cuando es incluida en el proceso revolucionario que es el proceso mismo histórico del pueblo Latinoamericano [...]"<sup>44</sup>*

<sup>44</sup> Equipo Argentino de Pastoral. "El pueblo de América Latina es una realidad cultural", en Ferré, M. y otros: *Pueblo e Iglesia en América Latina*. Bogotá. Paulinas, 1973, p. 49.

Esta convicción llevó en el plano eclesial a unir las manifestaciones más arraigadas del catolicismo popular o religiosidad popular, entendidos como la religiosidad de los pobres, con las consignas políticas de corte radical dando lugar a experiencias dinámicas y originales como las del MVP analizadas en el capítulo 5.

Curiosamente, el rechazo por las “formas culturales extrañas” sorteaba el problema de la conquista y la colonización española en una sutil operación de separar los hechos políticos y el sistema económico reducido a la apetencia de las coronas europeas como España. Asimismo, el proceso de evangelización era recobrado en sus aristas menos violentas, o bien estableciendo una filiación que se remontaba a Bartolomé de Las Casas y se prolongaba hasta la TL y la línea liberacionista de Medellín. Si acaso esa “mezcla de culturas” suponía resignificar e invertir la relación dominante, en esa metamorfosis el elemento católico sobrevivía a modo de núcleo duro en la fe popular como una herencia indiscutible del nacional-catolicismo que vía Hernán Benítez había estado muy presente en el “cristianismo peronista” predicado por Eva Perón:

*[...] “Creo que no puede hablarse en nuestra tierra de un hogar argentino que no sea un hogar cristiano. Bajo la Cruz hemos concebido. Bajo la cruz hemos recitado el abecé y hemos contado el ábaco. Bajo la Cruz hemos cruzado las manos en postrera invocación. Todo aquello que en nuestras costumbres pueda destacarse, es cristiano y es católico. De Norte a Sur, de Este a Oeste, empresas guerreras, empresas políticas, empresas espirituales, han sido preparadas y asentadas sobre la Cruz, como cuadra a una raza templada en el ejercicio de las mejores virtudes. Vivo y escondido, el sentimiento de lo religioso ha prevalecido, en suprema instancia, sobre todo otro motivo reflejo de ética no argentina” [...]*<sup>45</sup>

En el “cristianismo peronista” redivivo de los '70, el “pueblo de Dios” quedaba asimilado al “pueblo” a secas, dicho de otro modo “el pueblo evangeliza al pueblo”. Sin embargo, esta premisa conducía de manera problemática al interrogante sobre las mediaciones necesarias para que la cultura popular y los pueblos (temporales) pudieran impulsar una dinámica

<sup>45</sup> Palabras pronunciadas por Eva Perón el 26 de febrero de 1947. Ver: “La palabra, el pensamiento y la acción de Eva Perón”. Buenos Aires. Editorial Freeland, 1973, pp. 89-90. Citado por Boasso, Fernando. *¿Qué es la Pastoral Popular?* Buenos Aires. Patria Grande editora, 1974, 47-48.

transformadora de la realidad social ¿Qué lugar ocuparían en este esquema las elites (principalmente las religiosas)? La respuesta a esta dialéctica dominación/ opresión implicaba un proyecto político del que la Iglesia no podía quedar al margen. Para 1971, era obvio que dicho proyecto político era el que proponía el movimiento peronista:

[...] *“Esta praxis social, en cuanto es creativa, yo la llamaría ‘proyecto político’ Entonces desde aquí nosotros podemos entender o juzgar o concebir el proyecto político implícito (no formulado intelectualmente en gran parte, sino implícito a través de los signos, o con el carisma y la profecía. La Iglesia tendrá una misión de orientar este proceso del proyecto político. Desde los valores evangélicos, sin confundirse ni plegarse totalmente al proyecto político, sino manteniendo distancias y criticándolo desde los valores de realización plena del plan de Dios, la Iglesia tiene que acompañar y de algún modo impulsar, orientar y reorientar si es necesario el proyecto político. El pueblo es sujeto, es decir, autor de su destino, tiene un poder de decisión. Por tanto, si bien es un proyecto de tipo político, como el sujeto es bautizado y cristiano, este proyecto político está también impregnado de valores evangélicos.”* [...] <sup>46</sup>

Este desplazamiento de lo religioso a lo político llevó en el caso del MSTM

-como ya analizamos- a que las prácticas proféticas se subsumieran en la política a través del giro que significó la “opción por el peronismo”. Las implicancias de este hecho tuvieron una fuerte repercusión en el interior del movimiento ya que, si bien aquélla fue la opción mayoritaria, generó una tensión interna fuerte entre los sectores que no adherían a esa opción política. En otro orden, agudizó -como vimos- las diferencias con la jerarquía eclesiástica a la que se cuestionaba y presionaba para que se orientara pastoral y políticamente en el mismo sentido, lo cual provocó un notable dislocamiento en la estructura eclesiástica en general. Por último, el rol que se autoasignaron los teólogos y los curas tercermundistas como agentes concientizadores de los oprimidos los ubicó en el incómodo lugar de las elites tan cuestionadas, aunque discursivamente sostuvieran la existencia de las “elites populares” como una categoría diferenciada que podía incluirse dentro del campo nacional y popular.

<sup>46</sup> Versión magnetofónica del Segundo encuentro de reflexión y diálogo sobre Pastoral Popular, La Rioja, 1971, pp.20-22. Citado por Fernández, Víctor. Op. Cit. p. 193.

La centralidad atribuida a la política se explica también por la manera en que se pensó -sobre todo en el caso de Gera- la relación entre lo religioso y lo secular, entre Dios y el mundo. Por ello, esta vertiente propone una postura superadora de la teología de la secularización y de la teología sacralizadora, que pese a sus diferencias coincidirían en la manera antagónica y dual con que enfrentan lo secular y lo sagrado. La TP en cambio proponía dar proyección histórica y salvífica a la fe en Jesucristo, que lejos de significar una pérdida del contenido religioso del Evangelio lo proyecta sobre la esfera secular, a través de la opción por los pobres que cobra importancia como forma nueva de evangelización. Según Gera, el gran desafío político-cultural era promover una modernización a la luz del Evangelio que superara la dicotomía entre la cultura barroca latinoamericana y la modernidad iluminista.

Esta aspiración de recepción crítica de la modernidad se tornó en algunos momentos en una impugnación lisa y llana, al yuxtaponerse, por ejemplo, con la literatura nacionalista, la herencia del catolicismo integral y el revisionismo histórico de los años '60 y '70. Ciertamente, este hecho fue advertido y criticado por sectores del catolicismo argentino que se ubicaron en una línea más secularizante y más cercana a una lectura a la europea del CVII, al poner el acento en la autonomía de lo temporal y en un salvacionismo personalista. Es así que desde las páginas de *Criterio* un observador agudo como Eduardo Briancesco discrepaba fuertemente con la TP, cuestionando nada menos que los alcances del concepto de "pueblo" sobre el cual esta teología construía todo su andamiaje interpretativo:

[...] "¿Puede, en efecto afirmarse que un pueblo es algo así como 'un agente colectivo consciente de su destino histórico y con voluntad de superar la dominación que obstruye su marcha hacia su realización, es decir hacia su liberación'? Semejante definición -que hubiera agradado a Hitler y le hubiera dado armas para por ejemplo, la anexión de Austria- no por estar en boga en ciertos círculos aparece como menos inadecuada, ignora en efecto la dimensión racional, verdaderamente humana de la realidad popular." [...]<sup>47</sup>

Desde una perspectiva contractualista de la conformación del poder, Briancesco criticaba también el falso dilema trazado por los teólogos

<sup>47</sup> Briancesco, Eduardo. "Religiosidad popular y pastoral popular", en: *Criterio* n° 1681, 1973, p. 700.

liberacionistas entre elites extranjeras y elites populares, a la vez que subrayaba la inversión que éstos hacían del esquema tomista al subordinar los fines espirituales de la Iglesia a fines del orden temporal con la consecuencia de que *“no sólo no se habría evitado el defecto de la secularización, sino que se habría caído en algo peor: la degradación de lo espiritual convertido en instrumento de lo temporal, y por lo mismo normado por él”*.<sup>48</sup>

La TL era vista por este colaborador de *Críterio* como a contrapelo de la Teología de la Esperanza, en la medida que acentuaba lo local (nación) sobre lo universal, (el mundo), la clase (lo material) sobre lo espiritual y el pueblo (lo colectivo) sobre la persona para concluir que:

[...] *“El nuevo proyecto latinoamericano tiende a crear o a restaurar una nacionalidad cristiana que sirva de base a una sociedad política sellada con el signo de lo local o regional (Latinoamérica: patria grande -o Argentina: patria chica) y de lo popular (las masas transformadas por estos reflectores teológicos en los pobres de las bienaventuranzas). De hecho parece tratarse de un nuevo mesianismo, donde se utiliza la realidad eclesial, interpretándola en función de un proyecto político y secularizante bien determinado: el socialismo nacional, rótulo que puede esconder no se sabe bien qué tipo de institucionalidad político- social en gestación”*. [...]”<sup>49</sup>

Finalmente, una pregunta inevitable y disparadora de otro de los ejes que nos interesa analizar es ¿en qué medida “la escuela argentina” o TP participó de los postulados del catolicismo liberacionista latinoamericano? ¿Qué diálogos concretos se establecieron con otras experiencias similares que se estaban desarrollando en otros países de la región?

Dado el carácter diverso que caracteriza a la TL, se torna dificultoso encontrar una definición que permita englobar a todas sus corrientes. Ante todo se trata de una teología elaborada a partir de la praxis. Sin embargo, hay un elemento que, según el máximo referente de la TL, el teólogo brasileño Leonardo Boff, es común a todas sus vertientes: parten del mismo lugar -la miseria social- y comparten la misma meta, la liberación de los oprimidos.

Para Christian Smith, la TL “es un intento de reconceptualización de la fe cristiana desde la perspectiva de los pobres y los oprimidos”, y subraya la diferencia que éstos trazaron entre Teología y Movimiento. La Teología es vista sólo como un conjunto coherente de ideas y creencias religiosas orientadas

<sup>48</sup> Briancesco, Eduardo. Op cit. p. 702.

<sup>49</sup> Briancesco, Eduardo. Op cit. p. 702.

hacia la liberación. Movimiento es el intento de movilizar a la feligresía pasiva, de promover el cambio social y de llevar cabo una acción colectiva contra el adversario. Es decir que Movimiento implica organización, acción y cambio social. Por ello, aún considerada sólo desde el aspecto teológico, la TL no puede analizarse sin señalar su carácter de movimiento social.

Afirma Smith que los movimientos sociales surgen de situaciones donde convergen un significativo aumento de las oportunidades políticas, un incremento del potencial organizativo y la aparición de la "conciencia subversiva". Esta convergencia se habría dado con relación a la gestación y desarrollo de la TL. Los obispos se vieron en la necesidad de prestar mayor atención a las problemáticas locales y regionales que derivaron en una gran actividad del CELAM donde se intercomunicaron redes de diversa índole. Puede hablarse de un perfil de obispos abiertos a las iniciativas renovadoras, formados en Europa a la luz de la *Nouvelle Théologie*, que ocuparon espacios institucionales importantes y ampararon a los teólogos de la liberación. Dos de las grandes figuras del CELAM de este período fueron: Monseñor Manuel Larraín (obispo de Talca-Chile) y Monseñor Hélder Cámara (obispo de Olinda y Recife-Brasil)<sup>50</sup>.

Entre los factores que pueden enmarcarse dentro de los antecedentes de la TL, en la medida que repercutieron en las ideas que conformaron el núcleo duro del catolicismo liberacionista, puede citarse el auge de la organización Iglesia y Sociedad (ISAL) en el mundo protestante a través de la figura del pastor presbiteriano Richard Shaull. Éste elaboró una "Teología de la Revolución" para América Latina, que contó con una publicación influyente: la revista *Cristianismo y Sociedad*. En el ámbito católico fue importante la influencia de Iván Illich, sacerdote y director del Centro de Formación Intelectual de Cuernavaca (México) en la maduración de un pensamiento crítico, anti-imperialista desde una perspectiva socio-económica pro-latinoamericanista. Varios teólogos de la liberación tuvieron relación y dictaron cursos en este centro. En tercer lugar, como búsqueda de un teología

---

<sup>50</sup> Otros obispos destacados dentro de esta línea renovadora fueron: Marcos McGrath (Panamá), Avaral Brandão, Cándido Padín y Eugenio Sales (Brasil), Eduardo Pironio y Enrique Angelelli (Argentina), Leónidas Proaño y Muñoz Vega (Ecuador), Landázuri Ricketts (Perú), Raúl Silva (Chile), Méndez Arceo (México).



latinoamericana resultó trascendente el Encuentro de Petrópolis (Brasil) de 1964 organizado por Illich y en el que participaron Gustavo Gutiérrez (Perú), Lucio Gera (Argentina), Juan Luis Segundo (Uruguay) Segundo Galilea (Brasil).

Por su parte, para Michael Löwy el "cristianismo liberacionista" fue resultado de una combinación o convergencia de cambios fuera y dentro de la Iglesia desde fines de los años '50 y que se desplazó de la periferia al centro. ¿Cuáles fueron los grupos que alentaron el cambio? Principalmente, se observa esta dinámica en los movimientos de laicos, las ramas especializadas de las AC, los equipos de asesores técnicos y peritos, las congregaciones y órdenes religiosas renovadas, las influencias de curas y religiosos extranjeros y el desarrollo de colectivos sacerdotales (MSTM, ONIS, Golconda, Sacerdotes para el Pueblo).

Desde una perspectiva complementaria que se apoya en la noción de *transferencias culturales*, Olivier Compagnon destaca el intercambio de ideas, la conformación de nuevas sociabilidades y redes que interconectaron a los católicos latinoamericanos y europeos en las décadas del '60 y '70. No se trataría tanto de buscar las influencias externas provenientes en este caso del catolicismo europeo, sino más bien de identificar las interrelaciones entre estos dos ámbitos de cultura religiosa y socio-política en la medida que la TL suscitó gran interés como modelo eclesial y pastoral para ser aplicado en varios países del viejo continente. En ese sentido, es importante tener en cuenta una vez más el impacto que tanto el CVII como la realización de experiencias de estudio en Europa tuvieron para muchos de los teólogos y agentes religiosos que adhirieron a esta corriente. También sobresale el hecho de que se tornó más frecuente la circulación de ideas como de personas interesadas en conformar redes de intercambio académico, teológico, eclesial y pastoral, llegando incluso a tener presencia o influencia sobre asociaciones o instituciones representativas del cuerpo eclesiástico latinoamericano, como fue el caso del CELAM.

Tanto para sus adherentes como para sus detractores, sobrevoló la pregunta sobre cómo trataba la TL los temas centrales de la teología tradicional: Dios, la creación, el pecado original, Jesucristo, la gracia, la Iglesia, los sacramentos y las realidades últimas del hombre en el mundo.

En primer lugar, podría decirse que a diferencia de la teología tradicional, el método de análisis de los teólogos no es deductivo, ni la teoría configura la praxis, o sea, es dialéctico. Se dice que es la reflexión del pueblo que lucha por su liberación la que configura la teología como reflexión de esa praxis. La praxis alimenta la teoría como ésta alimenta la praxis. Según el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo (sj.), el método necesario es el "círculo hermenéutico", definido como "*el constante cambio en la interpretación de la Biblia dictado por los constantes cambios en nuestra realidad cotidiana, ya sea en lo individual o en lo social*".<sup>51</sup>

El diálogo con el marxismo o la utilización directa de este marco teórico ha sido uno de los aspectos más controvertidos de la TL. La mayoría de los teólogos de la liberación se inclinaron por el marco teórico neo-marxista, a través del "análisis dialéctico" o "histórico-cultural". Algunos dijeron utilizarlo como herramienta sin que ello implicara ceñirse a su ideología. Sin duda, la influencia más marcada del marxismo en la TL es que ésta ha asumido como válida la noción de lucha de clases como motor de la historia y las relaciones sociales. Precisamente, los alcances de esta relación han producido diferencias significativas entre sus vertientes, ya que en algunos casos se le imputaron críticas a ciertas deficiencias del marxismo: visión negativa de la religión y rechazo a la idea de autonomía de la superestructura. Estas deficiencias tornarían inviable la compatibilidad entre la ortodoxia marxista y la TL. En el caso de la TP, esta crítica fue muy exacerbada, sobre todo en el polo Tello y en la pastoral de los curas villeros.

Sin embargo, aunque los teólogos de la liberación ponían el acento en la lucha por la justicia partiendo de la fe, y de ahí su potencial rispidez con el marxismo materialista, en la práctica -como hemos visto- el horizonte de la utopía del segmento de la Nueva Izquierda también estaba impregnado de una especie de mística que parecía dar legitimidad a su acción revolucionaria.

A su vez, los teólogos de la liberación desafiaron algunos de los grandes dilemas de las teorías de la secularización imperantes en Europa y E.E.U.U. al plantear que América Latina no enfrentaba el problema del hombre no creyente sino el del no-hombre. Es decir, el hombre deshumanizado por la pobreza, la opresión y la dominación. De ahí que lo importante para la TL fuera definir el

---

<sup>51</sup> Citado por Smith, C. Op. Cit. p. 49.

carácter de Dios. Por eso el Dios de la TL es un Dios que interviene en la historia humana a favor de los pobres. No es un Dios neutral o benigno sino, como afirma Smith un “Dios partisano”, un Dios que toma partido y siente un amor preferencial por los pobres y los sufrientes, actuando en su favor. Como una consecuencia directa de esta toma partido por los pobres Dios está pues en contra de los poderosos, de los ricos, de “los faraones de este mundo”. Si bien no existe en la TL la imagen de un Dios triunfalista al estilo de los que fuera la representación de “Cristo Rey”, tampoco acepta la imagen de un Dios derrotado. Según Cox “el Dios de la Teología de la Liberación [...] *“no es ni un Dios todopoderoso ni una víctima impotente. En su lugar la imagen de Dios se presenta como la que ha de contener contra una maldad poderosa y obstinada. Dios pero en confrontación no en aquiescencia. Dios es el Dios pobre”*.”<sup>52</sup>

La explicación del sufrimiento humano por parte de la TL es similar a la de la teología tradicional: la causa es el pecado, ruptura de Dios con la humanidad, y en sentido personal como social. El pecado es la clave para comprender la sociedad y la historia. Sin embargo, los liberacionistas acentúan más su naturaleza suprapersonal y subrayan las dimensiones colectivas del pecado. La “violencia institucionalizada” (o el “pecado estructural” o el “pecado social”) son las conceptualizaciones más frecuentes por parte del catolicismo liberacionista.

Asimismo, la TL es fuertemente cristológica, al concebir a Cristo como el iniciador del Reino de Dios y el gran liberador de los pobres y los afligidos. Cristo es espíritu pero no se lo presenta “espiritualizado”. Es un Cristo político pero no politizado, ya que no es equiparable a un líder revolucionario. (Este aspecto es sin duda uno de los más controvertidos, y de y los que más polémica suscitó.) Es la encarnación histórica de Dios-hecho-hombre, el Dios pobre. La manifestación más concreta del compromiso de Dios por liberar a los oprimidos: el Mesías. Al preguntarse “¿Qué es el Reino de Dios?” el entonces religioso franciscano Leonardo Boff, desde las páginas de su libro *Jesucristo el liberador*, (1971) argumentaba:

[...] *“El reino de Dios es la completa transfiguración y revolución global y estructural de la realidad de los seres humanos; es el cosmos purificado de*

<sup>52</sup> Cox, Harvey. *Religión en la Ciudad Secular. Hacia una Teología Post-moderna*. Sol Terrae. Santander, 1985, p. 147.

*todo mal y pleno de la realidad de Dios. El reino de Dios no es de otro mundo, es el viejo mundo transformado en uno nuevo...el reino de Dios no significa exclusivamente la aniquilación del pecado, es la aniquilación de todo lo que significa el pecado para los seres humanos, para la sociedad y para el cosmos. En el reino de Dios no existe lugar para la ceguera, el hambre, la tempestad, el pecado, la muerte" [...]*<sup>53</sup>

La muerte de Jesús es interpretada tanto como un hecho religioso y como un hecho político relacionado con la lucha por la justicia y la liberación de los pobres. La resurrección de Jesús es leída como el advenimiento de la libertad total y ser su discípulo es interpretado como hacer propia su práctica mesiánica, que es proclamar el Reino de Dios y transformar las condiciones históricas de los pobres.

En otras partes de esta tesis se hizo referencia a la concepción de la Historia que esta corriente expresó explícita o implícitamente al proclamar la estrecha relación entre religión y política. Pero ¿cuál es, para la TL, la relación entre la historia del mundo y la historia de la salvación? Para la teología tradicional de impronta agustiniana, la historia de la salvación discurre dentro y más allá de la historia profana. Los teólogos de la liberación, en cambio, rechazan esta visión dualista. Para ellos no hay separación entre una y otra pues aunque la historia de la salvación no sea igual a la historia del mundo no existiría historia de la salvación aparte de la historia del mundo. Afirman que la encarnación de Cristo disuelve la distinción entre las dos historias.<sup>54</sup>

Así entendida, esta unidad de la historia tiene importantes consecuencias teológico-políticas, puesto que la salvación divina encuentra su realización a través de la "salvación de la historia", es decir del hombre concreto. Por eso pueden existir experiencias liberadoras, tanto desde el ámbito profano como sagrado, de las que sean partícipes y protagonistas tanto cristianos como no cristianos, unidos por un mismo ideal.

¿Qué papel le corresponde a la Iglesia en este escenario? Leonardo Boff afirma que la Iglesia no sólo no está condenada a llevar a cabo una misión

<sup>53</sup> Boff, Leonardo. *Jesucristo, el liberador*. Sal Terrae. Santander, 1984. (1971).

<sup>54</sup> [...] "No existen dos historias, una profana y otra sagrada que vayan 'yuxtapuestas' o 'íntimamente enlazadas. Por el contrario existe un destino humano, irreversiblemente asumido por Cristo, el Señor de la Historia... La historia de la salvación es la esencia de la historia humana...La acción salvadora de Dios es la base de toda existencia humana. El destino histórico de la humanidad se emplaza definitivamente en el horizonte de la salvación. Solo hay una historia, la historia 'que apunta a Cristo'." [...]

Gutiérrez, Gustavo. *La Teología de la Liberación*, Perspectivas, Cep. Lima, 1971, pp. 189-190.

preservativa, como sostiene el marxismo ortodoxo, sino que su misión es revolucionaria a causa de sus ideales y sus orígenes. Pero también porque a partir de ciertas condiciones sociales, y aún dentro de la estructura de la Iglesia, podrá revertir su alianza con las clases dominantes a favor de las clases populares, especialmente en aquellas que tienen una visión religiosa del mundo. Es en el seno de esos colectivos donde, según este autor puede generarse *una estrategia de liberación*.<sup>55</sup>

En la perspectiva de Gustavo Gutiérrez, sólo viviendo solidariamente con los pobres podrá la Iglesia convertirse en "Iglesia de los pobres".

*"[...] Si la Iglesia ha de ser fiel al Dios de Jesucristo, ha de reconocerse desde abajo, donde están los pobres de este mundo, las clases explotadas, los grupos étnicos menospreciados y las culturas marginadas. Debe descender al infierno de este mundo, comunicarse con la miseria, la injusticia, la lucha, y las esperanzas de los pobres de la tierra, porque de ellos es el reino de los Cielos'. En el fondo, es una manera de vivir como Iglesia de manera semejante a como viven cotidianamente la mayoría de sus miembros. Nacer y renacer como Iglesia, desde abajo, de entre ellos, significa morir en una historia concreta de opresión y complicidad con la opresión" [...]*<sup>56</sup>

Los teólogos de la liberación afirman además que la Iglesia deber ser ante todo signo de liberación a través de sus mensajes, celebraciones, rituales y dramatizaciones populares. Y sobre todo, que debe ser instrumento de liberación en sí misma. La palabra, la denuncia tiene que estar sostenida en hechos y actos liberadores.

Alcanzar la sociedad proyectada por la utopía católica liberacionista implica el desafío de la creación de un hombre nuevo, una sociedad nueva, de vida profética. Los medios para alcanzarla no pasaban, sin embargo, solamente por un cambio de estructuras, como proclamaban muchos de sus compañeros de ruta de raigambre marxista. Los teólogos de la liberación son conscientes que tales aspiraciones sobrepasan el sistema imperante. Para producir entonces una revolución social sostienen que además es necesario transformar la voluntad interna de los seres humanos. Habría que procurar una revolución cultural permanente.

<sup>55</sup> Este planteo de Boff está presente en su libro "Iglesia, carisma y poder" publicado en 1981 y que le valió la sanción de la Santa Congregación para la Doctrina de la Fe en 1984.

<sup>56</sup> Gutiérrez, Gustavo. *La Teología de la Liberación*, Op. Cit.

Los teólogos de la liberación manifestaban perseguir un “proyecto histórico”, un término medio entre la utopía y un programa concreto. En este sentido, encontramos algunas “afinidades electivas” entre la TP y algunos planteos de la TL. Ambas teologías abandonaron sus iniciales expectativas en los programas de contenido desarrollista hacia planteos más cercanos a la Teoría de la Dependencia. El fuerte acento en la mirada latinoamericana llevó a priorizar la idea de un socialismo autónomo o bien adaptado a cada caso nacional. La creencia en el potencial emancipador de los sectores populares llevó a enunciarlos como agentes de su propia liberación, apartándose de aquellas concepciones que proyectaban en Dios esta empresa aquí desplazada hacia la voluntad de los hombres. La “opción preferencial” por los pobres fue la consecuencia directa de esta concepción, donde el acento profético denunciaba a los poderosos como a los “falsos ídolos” encarnados en los valores de la sociedad capitalista. El fuerte tono moral de estos diagnósticos se apoyaba en lecturas populares de la Biblia, donde pasajes como Éxodo y otras partes del Antiguo Testamento parecían presagiar el derrotero sacrificial pero finalmente triunfante del “Pueblo de Dios”.

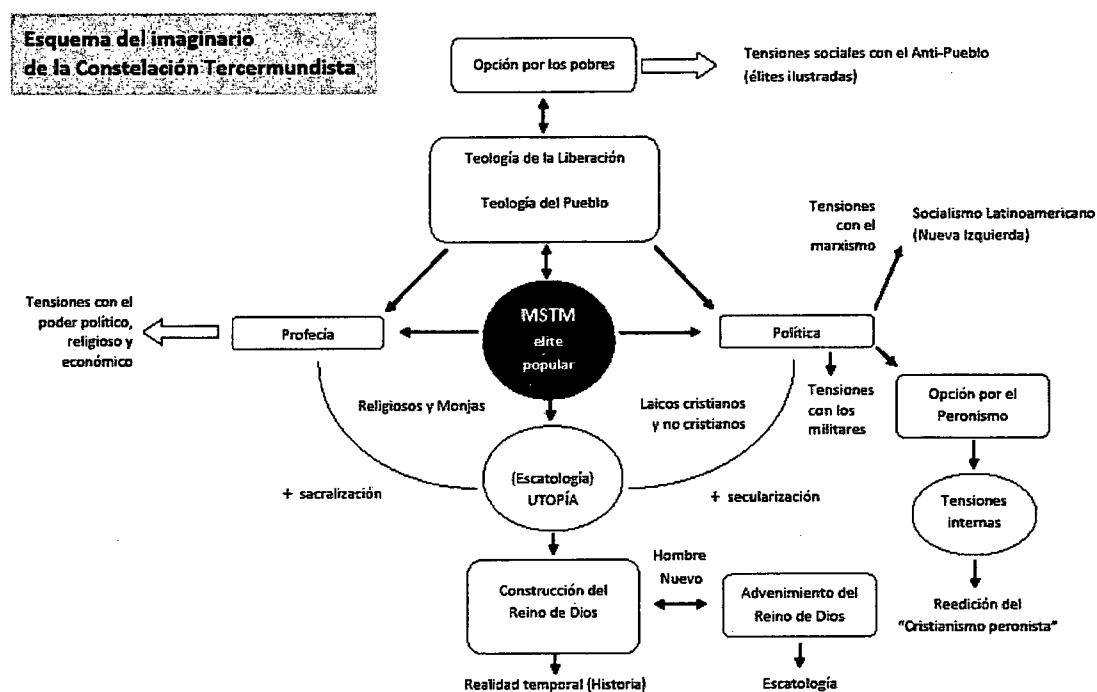
En síntesis, las nociones de participación, solidaridad y cooperación serían los pilares fundamentales donde se apoyaría la nueva sociedad, en la que la solidaridad y el amor entre los hombres se impondría sobre el afán del poder y de riqueza, concebidos equitativamente. La liberación humana sería desde esta perspectiva la anticipación del Reino de Dios porque la historia humana y la divina eran inseparables.

Tal vez los paralelismos más complejos se encuentran en los elementos secularizantes, que si bien ambas corrientes contuvieron, no se manifestaron en todo momento y lugar del mismo modo. En el caso de la “escuela argentina”, esta relación es deficitaria en el polo Tello y en ciertas expresiones de los curas villeros, sobre todo en su última etapa donde el tono antimoderno afloró con más fuerza. Es más elaborada en el polo Gera, pues en su planteo se buscaba una vía evangelizadora donde confluyeran componentes de la cultura tradicional y de la cultura moderna.

Por último, si bien tanto la TP como la TL subrayaron las aristas comunitarias de la vida humana en detrimento de las salidas individualistas en las distintas vertientes latinoamericanas de la TL tendió a predominar un

modelo de eclesialidad más horizontal o con mayor participación de laicos o de religiosas (CEBs). En la TP, este modelo prevaleció principalmente en el polo O' Farrell y la experiencia coepalina, cerrándose en cambio a la exclusiva participación clerical en la experiencia del MSTM y de los curas villeros. Como vimos, si bien éstos se rodearon de un universo social variado al que estimularon a participar en la esfera pública y fueron acompañados por laicos y religiosas, no abandonaron el lugar central desde el cual realizaron sus denuncias y ejecutaron sus acciones, dando lugar a un neo-clericalismo de orientación tercermundista.

Gráfico 1. Esquema del Imaginario de la "constelación tercermundista".



Fuente: Elaboración propia

## **A modo de cierre: Algunas hipótesis sobre la declinación y el repliegue de la constelación tercermundista**

a) La imposibilidad de las elites dirigentes latinoamericanas de encontrar un consenso social para aplicar un modelo de desarrollo autónomo que conciliara las políticas modernizantes con otras de carácter reformista en lo social, provocaron una impugnación "desde abajo". De ella participó un amplio arco de sectores sociales imbuidos de una mística revolucionaria y anticapitalista, incluyendo numerosos católicos de vieja escuela transformados por la corriente post-conciliar y el clima del '68. El cambio de la situación política a nivel de los países del Cono Sur y las fallidas tentativas revolucionarias derivaron en una derrota que incidió en el declive de los procesos democráticos y revolucionarios a los que adhirió la "Izquierda Cristiana".

Ciertamente, un conjunto de factores de carácter eclesial y extra-eclesial se conjugaron en la declinación de la "constelación tercermundista" en la Argentina.

Si el comienzo de los años '60 había sido también para los católicos una etapa de grandes expectativas sobre los cambios que sobrevendrán en la estructura de la Iglesia católica, el inicio de los '70 fue la comprobación de la crisis que se instaló en la institución al activarse mecanismos de expresión de experiencias diversas que anteriormente no habían podido manifestarse sin serias consecuencias o prohibidas. Mientras en el catolicismo europeo las implicancias del CVII profundizaron su situación de retroceso en una sociedad cada vez más secularizada, estas derivaciones siguieron otro derrotero en el caso de la Iglesia latinoamericana. En efecto, mientras en las "sociedades de opulencia" la cuestión de los derechos individuales cobró un lugar privilegiado, debatiéndose asuntos tales como el celibato opcional, el sacerdocio de las mujeres y el uso de métodos contraceptivos, menos conflictos ocasionó la otrora medular cuestión social. A su vez, la difícil relación que durante décadas había tenido la Iglesia con los sistemas políticos liberales pareció saldarse definitivamente. Los programas de gobierno de los partidos demócratas-cristianos que actuaron también como un dique de contención del comunismo en el contexto de la Guerra Fría, posibilitaron esa salida. Ninguna de estas



cuestiones: democracia, derechos individuales, modernización y equidad social estaba mínimamente resuelta en América Latina, cuyas clases gobernantes procesaban con enorme dificultad las combinaciones posibles de aquella ecuación. Regímenes dictatoriales, subdesarrollo económico y desigualdad social con altos niveles de exclusión eran lo predominante, siendo la Iglesia uno de los factores de poder legitimadores de este estado de cosas. El ejercicio de adaptar las iniciativas conciliares al ámbito latinoamericano incluido el argentino derivó pues en una profundización de los cuestionamientos al modelo de neo-cristiandad, llevando a un sector significativo del clero a desplazarse rápidamente de una inicial posición desarrollista a otra de tinte contestatario e incluso revolucionario. Otros hechos políticos de gran resonancia como la Revolución Cubana alteraron el mundo intelectual y político de las izquierdas generando cruces antes impensados entre cristianos comprometidos con la idea de "cambio de estructuras" y "opción por los pobres" y fuerzas políticas y movimientos sociales provenientes de otros espectros ideológicos.

En el caso argentino, esta efervescencia que se expandió por todo el territorio nacional entre 1969 y 1973 tuvo a los católicos liberacionistas entre aquellos actores que se movilizaron con relativo éxito contra la "Revolución Argentina". El regreso de Perón los condujo de lleno a quedar atrapados en la lucha facciosa entre la derecha y la izquierda peronista, convirtiéndose en blanco de ataque de la Triple A (Ej: asesinato de Mugica en mayo de 1974).

La "opción por el peronismo", aunque mayoritaria en el movimiento, no fue compartida por quienes preferían mantenerse en la línea profética inicial, ni por aquellos que adherían a otros proyectos de izquierda. Estos sectores del MSTM cuestionaban el clericalismo del grupo porteño y se opusieron a la negativa a aceptar a los sacerdotes casados, acelerando la crisis y provocando la ruptura definitiva.

Aunque no se dispone de fuentes que permitan reconstruir el momento del quiebre del MSTM, es clara la centralidad que ocupó el debate político. En ese contexto, la negativa del grupo de Buenos Aires de tratar la situación de los sacerdotes casados operó como un detonante que desató las fuerzas centrífugas presentes en el movimiento, al mismo tiempo que demostraba los alcances del carácter de las reivindicaciones eclesiales del sector mayoritario del MSTM. Pese a las acusaciones de los sectores tradicionalistas, nunca

existió en el movimiento un propósito de desclericalización como el promovido por sus pares europeos. No obstante, sus enfrentamientos con la jerarquía y las autoridades militares, así como sus vinculaciones con las agrupaciones guerrilleras, los sumieron en un desgaste que contribuyó a su languidecimiento.

Paralelamente, otros elementos provenientes de la política eclesial a nivel latinoamericano, reflejados en el cambio de perfil del CELAM tras la elección de Monseñor López Trujillo y que respondían a la estrategia vaticana, incidieron en el declive de los apoyos con reconocimiento institucional a iniciativas pastorales inscriptas que la corriente liberacionista.

b) La Iglesia católica argentina, que ya venía sacudida desde mediados de los años '50 por el enfrentamiento con el peronismo, enfrentó no sólo el desafío de restablecer sus relaciones con las clases trabajadoras, sino también el de afrontar las consecuencias de la secularización que se reflejaba en su pérdida de influjo sobre la sociedad civil en pleno proceso de modernización y a nivel interno, en el resquebrajamiento de la unidad desatado por la cuestión peronista. Paradójicamente, el "cristianismo peronista" que la jerarquía eclesiástica había combatido durante el período "clásico" se reeditaría dos décadas más tarde en su interior a través del MSTM y demás sectores de la "constelación tercermundista", agitando tanto las proclamas revolucionarias como denuncias proféticas que la llevaron al borde del cisma.

Sabemos que la Iglesia católica fue un actor político fundamental de la Argentina contemporánea, y sucesivos gobiernos perpetuaron una clase de *entente* que pese a los mutuos beneficios tuvo consecuencias negativas para la cultura política argentina. El "mito de la nación católica" había penetrado en el imaginario de las F.F.A.A. -partido católico por excelencia- así como de otras fuerzas políticas, haciendo del catolicismo un bastión de la argentinidad, excluyente de partidos, agrupaciones de la sociedad civil y relegando a las minorías religiosas a un lugar periférico.

Los curas tercermundistas se habían nutrido también en esa cultura religioso-política integralista de impronta intransigente. Sin embargo, no debe creerse que fueron una réplica de este nacional-catolicismo. Más bien debe ponerse el acento en la ruptura que generaron en el interior de la Iglesia y el

catolicismo. En efecto, la aparición del MSTM escandalizó a la institución y a los grupos más tradicionalistas al optar de modo radical por los pobres, lo cual implicaba en sus declaraciones y "gestos proféticos" poner en evidencia las contradicciones sociales más flagrantes a la vez que alentaran una peculiar ligazón entre utopía cristiana, profecía, política y escatología.

El "cristianismo peronista" en clave tercermundista fue una concepción y una práctica ecléctica de elementos de religiosidad tradicional impregnados de anti-institucionalismo, donde una vanguardia clerical y un amplio número de actores compartieron un imaginario mesiánico. Tal dinámica socio-religiosa, sin embargo, contenía tanto una dimensión de cambio social como de conservadurismo de esas mismas estructuras, según cómo se combinaran las condiciones socio-políticas y el comportamiento de los actores implicados. Lo cierto es que el componente conservador de la religiosidad popular afloró de modo excluyente tras el asesinato de Mugica y el fin de la "primavera camporista". En efecto, con posterioridad a estos hechos, el sector del MSTM que había actuado en las villas se replegó del terreno político implementando prácticas socio-religiosas que sólo apuntaban a rescatar una religiosidad popular de tinte sacramentalista que reubicaba a los clérigos en un lugar más tradicional. Con el tiempo, este comportamiento los llevaría a un nuevo reacomodamiento dentro de la institución, que a su vez terminó incorporando el lenguaje y el estilo eclesial de los curas villeros revestido de una nueva legitimidad una vez suprimidas sus aristas más conflictivas. En ese sentido, no sorprende el impulso que las sucesivas autoridades de la Arquidiócesis de Buenos Aires han concedido -tras la restauración democrática- a las peregrinaciones al santuario de San Cayetano, al de la propia virgen de Luján o a las celebraciones en villas de emergencia emblemáticas como la Villa 31. La otrora controvertida figura del sacerdote Carlos Mugica ha quedado incorporada a un panteón martirológico que no es exclusivo de la corriente católica tercermundista, sino promovido por la Iglesia jerárquica. Esta operación de apropiación responde a una lógica institucional de larga data y que en el caso del catolicismo liberacionista ha significado, por ejemplo, el desplazamiento, desde un lugar periférico a otro más central, de figuras tales como Monseñor Oscar Romero en El Salvador y Monseñor Angelelli y los sacerdotes palotinos en la Argentina, asesinados en épocas de dictaduras

militares en América Latina. De esta manera, los curas villeros actuales se declaran herederos de sus predecesores de los años '70, y celebran los aniversarios de la muerte de Carlos Mugica en total armonía con el discurso institucional. Tanto su prédica como sus prácticas se adecuan perfectamente al discurso con que la Iglesia ha criticado las políticas económicas neo-liberales desde los años '90, critica la exclusión social y denuncia la pobreza con el mismo énfasis con que defiende un modelo socio-cultural de base tradicional.

Figura 9. Busto de Mugica en el Cementerio de La Recoleta



A un año del asesinato de Mugica, los villeros lloraron frente a su busto levantado en el panteón del clero, en el cementerio de La Recoleta (Ciudad de Buenos Aires). Su figura se convirtió en un ícono de la religiosidad popular.

Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

c) El MSTM se inscribió en la corriente del "catolicismo liberacionista" a nivel latinoamericano. Sin embargo, su apoyatura teológica en la TP derivó en una vertiente populista-culturalista de conducción clerical. A diferencia de otras experiencias de la TL que desarrollaron una eclesialidad más horizontal (CEBs), en el caso argentino la constelación tercermundista fue guiada por un grupo de sacerdotes de mayoría diocesana que a la vez que atacaron las fuentes de legitimación del sacerdocio tradicional y criticaron reiteradamente a

la jerarquía (anticlericalismo *sui generis*), consideraron que debían permanecer en la institución para ser reconocidos en los medios populares donde hicieron las veces de curas, de referentes sociales y organizadores políticos. Esta postura contradictoria dio lugar a un clericalismo de nuevo signo a partir del lugar destacado que el MSTM les daba a las llamadas “elites populares” en el proyecto histórico “liberador”, en contraposición a las “elites ilustradas” que estaban al servicio del “antipueblo”.

Este neo-clericalismo perpetuó el perfil constitutivo de la Iglesia católica argentina. Aunque de un modo menos autoritario impidió el fortalecimiento de un nuevo modelo de eclesialidad con mayor autonomía de los laicos y que se reconociese con otro estatus el lugar de las mujeres en la Iglesia. Asimismo, su relación con el campo de la política revolucionaria llevó a sostener una posición zigzagueante respecto del fenómeno insurreccional y como hemos visto en este capítulo final, las réplicas los STM a las acusaciones de sus detractores fueron contradictorias o simplemente no se correspondieron con las acciones realizadas en apoyo de algunos de sus compañeros de ruta.

Si acaso el debate del clero porteño impidió su condena, poco margen de acción política y eclesial le quedó al MSTM después de la ruptura del VI (y último) Encuentro Nacional (1973), el asesinato de Mugica (mayo de 1974), la muerte de Perón (julio de 1974) y la debacle de la presidencia de Isabel Perón (marzo de 1976) que concluyó con su derrocamiento. El apoyo que el grupo de STM de Buenos Aires dio a este gobierno fue una clara muestra del desplazamiento ideológico-político que siguió, refugiándose en la ortodoxia peronista y desempolvando viejos esquemas del pensamiento del nacional-catolicismo de anclaje hispanista y paternalista en lo eclesial.

Si acaso la TL presenta nudos problemáticos en su relación con las concepciones modernizadoras, esta cuestión se torna aún más compleja en el caso de la TP. Cargada de premisas antimodernas, alimentaron los valores y las prácticas políticas de actores sociales que proviniendo de medios religiosos se lanzaron a la arena política con la pretensión de operar en ella una transformación radical.

## Conclusiones

Fue el propósito de esta tesis doctoral el estudio del catolicismo liberacionista en la Argentina (1955-1976) y su relación con la cultura política de ese período.

Nuestro punto de partida fueron las transformaciones que empezaron a advertirse dentro del campo católico desde mediados de los años '50, derivadas tanto de factores internos como externos. En cuanto a los primeros, nos referimos a la puesta en práctica de nuevas experiencias pastorales, litúrgicas y teológicas que de manera dispar se aplicaron en distintos ambientes y que fueron retomados y profundizados a partir del CVII. Estos cambios también se evidenciaron en la emergencia de corrientes de ideas en consonancia con la necesidad de dar respuestas a las problemáticas que planteaba una sociedad cada vez más secularizada, sin descuidar la preocupación por los temas socio-económicos, además de los culturales. Tal fue el caso del Humanismo cristiano, a la luz del pensamiento de Maritain como también del personalismo de Mounier y la Economía Humana de Lebreton. Los debates europeos fueron seguidos con mucho interés por las revistas católicas más influyentes del medio local, y se convirtieron en lecturas frecuentes en los seminarios en vía de reforma. *Criterio* y su director Franceschi aspiraron a conducir este giro, que significaba nada menos que una fuerte ruptura con su pasado integrista, lo cual le fue duramente criticado por sectores del catolicismo que persistieron en las posturas que habían defendido en los años '30 y '40.

Concedimos un lugar destacado a los temas de reflexión de los asesores de la JOC a partir de lo reflejado por la *Notas de la Pastoral Jocista*, no sólo por el contenido de lo que se discutía, sino también por el amplio espectro de destacadas figuras del clero que allí se manifestaron, y además porque anunció el estado de inquietud intelectual y socio-política que impregnaba a una parte importante de la estructura clerical. La finalización abrupta de esta publicación en 1958, a raíz de la censura del Cardenal Caggiano, se debió al pronunciamiento de los asesores jocistas a favor de la unificación de la CGT en

un momento en que la "cuestión peronista" seguía siendo un tema caliente para la Iglesia católica.

Precisamente, entre los factores externos que incidieron en los cambios del campo católico de aquella década, la herida abierta que dejó como saldo el conflicto con el peronismo ocupó el lugar central. No sólo generó la necesidad de nuevas estrategias a nivel institucional para plantearse una relación diferente con el poder político, sino también la de revitalizar el catolicismo social. De allí el apoyo a las experiencias pastorales que pretendían insertarse en el medio obrero y popular en general. El problema que comenzaría a aflorar, sin embargo, no fue tanto un desplazamiento hacia las ideas de izquierda como había pasado en el caso francés con los curas obreros y su acercamiento al PCF, sino una incipiente peronización del clero que se profundizaría en las dos décadas siguientes.

Un escenario de tensiones acumuladas fue pues la situación en que encontró el CVII a la Iglesia argentina, donde la identidad católica comenzó a recortarse más por el lado de las definiciones políticas que por las estrictamente religiosas. La posibilidad de disensos dentro de un consenso mayor se tornó cada vez más difícil en la medida en que las "negociaciones" entre las distintas corrientes internas del catolicismo argentino dieron paso al enfrentamiento abierto y a un estado de crispación que provocó el estallido de varios conflictos intra-eclesiásticos de envergadura entre los años 1965 y 1969, analizados en el capítulo 3.

La implosión del campo católico se vio reforzada a su vez por los rasgos de intransigencia en que quedaron envueltos los protagonistas de estas disputas, tanto aquellos que se aferraron a defender sus posiciones de antaño como los que abrazaron con optimismo la idea de reformar la Iglesia para acercarla al "mundo". Si el impulso de la transformación de la institución partió de la propia sede pontificia, esto no significó que a nivel local la jerarquía eclesiástica se plegara a la idea de renovación conciliar con el mismo entusiasmo que el clero más inquieto y el laicado más activo. En ese sentido, quedó de manifiesto una vez más cuán compleja era la "receta" para saldar de un solo envión la brecha que largamente había separado a la Iglesia católica y la modernidad, aún en casos como el argentino, donde la Iglesia se había convertido en un fuerte factor de poder desde 1930 y había logrado promover

en el imaginario nacional el "mito de la nación católica, del brazo de las F.F.A.A. Esta alianza entre la espada y la cruz se proyectó como una sombra autoritaria sobre la cultura política nacional.

Podría decirse que el CVII arrojó una mayor novedad en el área latinoamericana que europea, en el sentido de haber dado lugar al surgimiento y desarrollo de una corriente teológica y eclesial contestataria. Esta corriente, inscrita en una línea de corte liberacionista, se propuso como una síntesis original de las directivas conciliares adaptadas a la realidad de los países latinoamericanos. Es decir que se produjo una radicalización de un significativo sector de la Iglesia y del catolicismo de la región. Otra novedad fue que este diagnóstico liberacionista fue elaborado por teólogos y sacerdotes formados en los "centros" de elaboración de la teología y del pensamiento católico legitimados por la institución. Fue recién después, al calor de la conflictividad desatada por sus opciones socio-religiosas y políticas, que se buscó desactivar la relación de estos grupos con la Iglesia oficial.

Nos parece importante subrayar que aunque la radicalización en la que pusimos nuestra lupa fue la de los católicos liberacionistas, ésta no se restringió solamente a los grupos que se ligaron con distintos sectores de la Nueva Izquierda. En efecto, los sectores tradicionalistas y neo-integristas también profundizaron una radicalización reaccionaria, que los vinculó estrechamente con grupos de la ultraderecha civil y militar que cuestionaron y denunciaron a los liberacionistas como los responsables de la infiltración comunista en la Iglesia.

Por su parte, conviene mencionar también que dentro de la "constelación tercermundista" existieron diferentes grados de radicalización y que fue nuestro interés detenernos en el análisis de los sectores católicos que optaron por el trabajo de base y no por la lucha armada como fue el caso de C y R.

El tema de la violencia sobrevoló no obstante los debates, los pronunciamientos y las definiciones políticas del MSTM y de los demás actores sociales que los acompañaron. Las ambivalencias demostradas por algunos de los protagonistas al respecto, potenciaron el embate de la jerarquía eclesiástica, del gobierno y de los grupos católicos antes consignados, en la coyuntura política posterior al asesinato del general Aramburu.



A nivel interno, la implosión del campo católico se vio acelerada por el CVII que fue un detonante de la crisis, pero insistimos en el mayor peso que tuvo el clima deliberativo presente en las esferas clericales (recuérdese los encuentros del clero de Buenos Aires a los que hicimos referencia), donde se plantearon sucesivamente las nuevas temáticas que interesaban a los sacerdotes y donde tampoco faltaron los peritos laicos como asesores o consultores. Asimismo, si bien no fue un factor determinante, la cuestión generacional operó como eje divisor entre las posturas conservadoras y las renovadoras, sobre todo en lo concerniente a las diferentes instancias de formación recibidas en los seminarios, en la experiencia de haber completado sus estudios superiores en Europa y, por último, por ser portadores de distintas formas de sensibilidad religiosa.

La búsqueda del diálogo Iglesia / mundo llevó a una mayor secularización de los planteos y de las diversas experiencias de inserción ejecutadas tanto por los sacerdotes como por los laicos. Varias de estas acciones aportaron una creciente porosidad a los vasos comunicantes con la sociedad civil y la esfera política. En muchos casos, la jerarquía eclesial reaccionó alternativamente entre la aprobación y la desaprobación, lo cual contribuyó a tensar fuertemente las relaciones con los grupos propensos a las novedades. Mientras algunos de estos sectores optaron por reencauzar sus acciones dentro de otros espacios ofrecidos por la institución, una porción considerable optó por la ruptura y por el pasaje hacia la militancia política filoperonista.

Las sociabilidades católicas renovadas tras el Concilio se convirtieron en espacios privilegiados para la circulación de ideas, prácticas, publicaciones y consumos culturales principalmente atractivos para los sectores juveniles formados en las ramas especializadas de la ACA, o bien estudiantes universitarios cercanos al integralismo y al Humanismo cristiano. En el marco de las redes que se constituyeron en torno a aquellos grupos, se gestó un ámbito de intercambio generacional que excedió los límites del universo católico y donde se generaron también experiencias orientadas hacia la inserción en ambientes populares. El hecho de que estos sectores juveniles traspasaran con mayor facilidad que antaño las delimitaciones entre los espacios de la militancia religiosa y los de la militancia política, en una línea

que no seguía las directivas de la jerarquía eclesiástica, terminó provocando una crisis de ruptura con la institución. Este "salto" fue canalizado a través de los múltiples espacios de militancia que ofrecía la política en aquella coyuntura. La opción por la vía insurreccional fue una de ellas, pero no la única, en la que derivó aquella situación de salida del catolicismo institucionalizado.

Curiosamente, y de manera progresiva, los espacios de la militancia política que se planteaban un horizonte de cambio revolucionario estaban impregnados de un imaginario utópico de trasfondo escatológico. Precisamente, la lectura profética del escenario histórico llevó a los principales referentes de la "constelación tercermundista" a desplazarse desde una postura original de base religiosa y distanciada del poder político, hacia otra donde los rasgos religiosos quedaron subsumidos dentro de los programas del peronismo revolucionario.

El MSTM se proyectó como la reedición del "cristianismo peronista", en clave liberacionista. A diferencia de su versión original de fines de los años '40 y '50, los debates setentistas se desarrollaban sobre el lugar que podía jugar un proyecto socialista revolucionario dentro del peronismo y dentro de la Iglesia. Sus protagonistas, además, formaban parte de un colectivo sacerdotal que tenía una prédica antijerárquica y anticlerical, pero no se planteaba una salida de la institución.

El ámbito por excelencia donde se desplegaron nítidamente las prácticas socio-religiosas aludidas fue el de las *villas miseria* de la ciudad de Buenos Aires donde actuó la vertiente del MSTM que dio lugar a la formación del MVP. Ciertamente, los curas villeros fueron el nexo que potenció la articulación de una red de militancia religiosa y política de tinte singular en la que triangularon los curas, la JP y los habitantes de las villas. Como un fomentismo redivivo primero, y como una pata más de la política de masas impulsada por la JP después, se desplegó un imaginario donde convergieron la utopía liberacionista en clave cristiana y otra redentorista en clave secular revolucionaria.

La apropiación de la religiosidad popular resignificada por reivindicaciones políticas logró un alto nivel de participación a través del impulso de las peregrinaciones villeras al santuario de Luján. La "virgen gaucha" de Luján podía convivir armoniosamente con lemas políticos revolucionarios y la imagen de Evita.

Los ambientes populares (villas, regiones rurales menos favorecidas, periferias de barrios obreros y regiones de población aborígen) fueron los escenarios de mayor presencia de los católicos tercermundistas. Como demostramos esta tesis, el tercermundismo católico no se restringió a la visible tarea desarrollada por el MSTM. Se trató de una red social más amplia y más laxa, en la que participaron sacerdotes, religiosas (“monjas tercermundistas”), religiosos de órdenes y congregaciones comprometidos con la inserción popular, y laicos (catequistas, alfabetizadores, asistentes sociales, médicos, abogados, arquitectos, estudiantes universitarios, ingenieros agrónomos, etc.) decididos a llevar a la práctica las aristas más comprometidas de la Doctrina Social de la Iglesia y las encíclicas post-CVII. Entre todos estos actores, ubicamos en un lugar destacado la labor impulsada por las religiosas tercermundistas, hasta ahora ignoradas por la historiografía. Pensamos haber contribuido a conocer cuáles fueron los alcances de lo que definimos como un “tercermundismo temperado” por parte de esas religiosas para quienes el CVII fue aún mucho más disruptivo que para sus pares varones. Explicamos cómo a pesar de algunas limitaciones propias del tipo de formación y lugar que la Iglesia católica había otorgado a las mujeres, se produjo sin embargo el encuentro de las religiosas tercermundistas con la política. Al circular por los mismos espacios que los sacerdotes, al nutrirse de las mismas lecturas y referentes teológicos, y entrar en contacto con el mundo de la militancia juvenil, las religiosas tercermundistas también se fueron definiendo hacia la opción del peronismo en sus distintas vertientes. Con una gran tensión entre un discurso moderado donde no estuvo ausente la autocensura y prácticas de clara orientación política, estas mujeres consagradas oscilaron entre el imaginario católico que respondía al modelo de la virgen María y el imaginario secular de *Marianne*, que las impulsó a la esfera pública asumiendo roles directrices en sus comunidades.

En nuestro capítulo final identificamos los hechos que colocaron al MSTM en el centro de una gran controversia político-eclesial derivada de sus ideas y prácticas, al relacionarse algunos de sus integrantes con la agrupación Montoneros. Analizamos su relación con la jerarquía eclesiástica, y derivación recuperamos una parte significativa del debate de la Arquidiócesis de Buenos

Aires en el transcurso de 1971 entre los sacerdotes tercermundistas y los neo-integristas.

Puesto que el catolicismo tercermundista se involucró en un debate teológico, explicamos las particularidades respecto de otras experiencias latinoamericanas inscriptas en la línea de la Teología de la Liberación. Examinamos en particular su adscripción a la Teología del Pueblo, distinguiendo los matices entre sus principales referentes intelectuales. Si una concepción más culturalista que marxista signó su lectura de lo popular y su preferencia por el peronismo en vez de opciones políticas inequívocamente de izquierda, la raíz intransigente del catolicismo integral obró como una rémora que dificultó la relación con la modernidad. En este sentido, procuramos explicar las dificultades de la reforma secularizadora que se planteó la Iglesia tras el CVII, que se estrelló contra el rechazo de los integristas y los tercermundistas. En efecto, ambos grupos fueron incapaces de aceptar la autonomía del campo religioso y el político: los unificaron declarando la guerra a un adversario que también se legitimaba en una tradición católica. Cada parte consideraba la propia como única y verdadera.

Paradójicamente, el "cristianismo peronista" que la jerarquía eclesiástica había combatido durante el período "clásico" se reeditaría dos décadas más tarde en su interior a través del MSTM y demás sectores de la "constelación tercermundista", agitando tanto las proclamas revolucionarias como denuncias proféticas que la llevaron a la Iglesia argentina al borde del cisma.

Es innegable que los curas tercermundistas se habían nutrido en una cultura religioso-política integralista de impronta intransigente. Sin embargo, demostramos que no fueron una réplica de ese nacional-catolicismo. Más bien, debe ponerse el acento en la ruptura que generaron en el interior de la Iglesia y el catolicismo argentino. De ahí, la preocupación y el posterior cuestionamiento que el MSTM padeció en distintos frentes políticos y religiosos. Sus declaraciones y "gestos proféticos" apuntaban a poner en evidencia las contradicciones sociales más flagrantes a la vez que alentaban una peculiar ligazón entre utopía cristiana, profecía, política y escatología.

El "cristianismo peronista" en clave tercermundista fue una concepción y una práctica ecléctica, con elementos de religiosidad tradicional impregnados de anti-institucionalismo, donde una vanguardia clerical y un amplio número de

actores compartieron un imaginario mesiánico. Tal dinámica socio-religiosa, sin embargo, contenía tanto una dimensión de cambio social como de conservadurismo de esas mismas estructuras según cómo se combinaran las condiciones socio-políticas y el comportamiento de los actores sociales implicados. Lo cierto es que el componente conservador de la religiosidad popular afloró de modo excluyente tras el asesinato de Mugica y el fin de la "primavera camporista" y se proyectó hacia el presente.

A diferencia de otras experiencias de la TL que desarrollaron una eclesialidad más horizontal (CEBs), en el caso argentino la constelación tercermundista fue guiada por un grupo de sacerdotes de mayoría diocesana que a la vez que atacaron las fuentes de legitimación del sacerdocio tradicional y criticaron reiteradamente a la jerarquía (anticlericalismo *sui generis*), consideraron que debían permanecer en la institución para ser reconocidos en los medios populares, donde hicieron las veces de curas, referentes sociales y organizadores políticos. Esta postura contradictoria dio lugar a un clericalismo de nuevo signo, a partir del lugar destacado que el MSTM les daba a las llamadas "elites populares" en el proyecto histórico "liberador", en contraposición a las "elites ilustradas" que estaban al servicio del "antipueblo".

Este neo-clericalismo contribuyó así a perpetuar el perfil de la Iglesia argentina, ya que aunque de un modo menos autoritario, imposibilitó el fortalecimiento de un nuevo modelo de eclesialidad con mayor autonomía de los laicos y no fomentó un estatus igualitario para las mujeres en la estructura de la Iglesia. Asimismo, su relación con el campo de la política revolucionaria los llevó a sostener una posición zigzagueante respecto del fenómeno insurreccional. Como hemos visto en el capítulo final sus réplicas a las acusaciones de sus detractores fueron contradictorias o simplemente no se correspondieron con las acciones realizadas en apoyo de algunos de sus compañeros de ruta.

Si acaso el debate del clero porteño impidió su condena, poco margen de acción política y eclesial le quedó al MSTM después de la ruptura del VI (y último) Encuentro Nacional (1973), el asesinato de Mugica (mayo de 1974), la muerte de Perón (julio de 1974) y la debacle de la presidencia de Isabel Perón (marzo de 1976) que concluyó con su derrocamiento. El apoyo que el grupo de STM de Buenos Aires dio a este gobierno fue una clara muestra del

desplazamiento ideológico-político que siguió, refugiándose en la ortodoxia peronista y desempolvando viejos esquemas del pensamiento del nacional-catolicismo de anclaje hispanista y paternalista en lo eclesial.

Por último, esperamos que nuestra tesis sea una contribución a la creciente producción de trabajos históricos orientados a estudiar la relación de la esfera religiosa, la sociedad y la política de la Argentina durante las conflictivas décadas del '60 y del '70. Y en lo que hace a la historiografía focalizada en la indagación de los fenómenos religiosos, un aporte que posibilite pensar tanto la autonomía del campo religioso como su interrelación con la historia social, la historia de las ideas y la historia política a partir de interrogantes y nudos problemáticos afines que arrojen luz sobre la historia argentina reciente.

## Bibliografía general

### a) Obras de carácter testimonial, crónicas, memorias, autobiografías, libros de entrevistas, investigación periodística y textos de ficción.

- Abate Pierre. *El abate Pierre dice...* Buenos Aires. Peuser, 1963.
- Acosta, Mónica - Santibáñez, Carlos. *Los Años Sagrados*. Buenos Aires. Tantalia, 2007.
- Aguinis, Marcos. *La Cruz invertida*. Buenos Aires. Sudamericana-Planeta, 1985 (1970).
- Alfonsín, Raúl. *Inédito. Una batalla contra la dictadura*. Buenos Aires. Editorial Legasa, 1986.
- Amiratti, Armando (padre) - La Civita, Miguel Ángel (padre). *Monseñor Enrique Angelelli. "El corazón de un Mártir. El perfil de un Obispo del Concilio*. Córdoba. Ediciones Tiempo Latinoamericano, 1996.
- Anguita, Eduardo y Caparrós, Martín. *La Voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina*. Tomo 1: 1966-1973. Buenos Aires. Grupo Editorial Norma, 1997.
- Anzorena, Oscar. *Tiempo de violencia y utopía. (1966-1976)*. Buenos Aires. Editorial Contrapunto, 1988.
- A.A. V.V. *Dom Helder Cámara. Testigo de la fe en América Latina*. Buenos Aires. Ediciones Paulinas, 1986.
- Baronetto, Luis Miguel. *Vida y martirio de Monseñor Angelelli. Obispo de la Iglesia Católica*. Córdoba. Tiempo Latinoamericano, 1996.
- Betto, Frei. *Fidel Castro y la religión. Conversaciones con Frei Betto*. Buenos Aires. Editorial Legasa, 1987.
- Betto, Frei. *Batismo de Sangue. Guerrilla e morte de Carlos Marighella*. Río de Janeiro. Rocco, 2006.
- Blázquez, Feliciano. *Juan XXIII. "Y vino un hombre llamado Juan"*. Navarra. Editorial Verbo Divino, 2000.
- Blaustein, Eduardo. *Prohibido vivir aquí. Una historia de los planes de erradicación de villas de la última dictadura*. Comisión Municipal de la Vivienda, 2001.
- Bonasso, Miguel. *El presidente que no fue. Los archivos ocultos del peronismo*. Buenos Aires. Editorial Planeta, 1997.
- Cabrejas, Elena. *Algo habrán hecho (monjas francesas desaparecidas)*. Montevideo. Solaris, 1998.
- Carreras, Joaquín. *El cura villero*. Buenos Aires. Ediciones Del Leopardo, 2001.

- Cichero, Marta. *Cartas peligrosas. La apasionada discusión entre Juan Domingo Perón y el padre Hernán Benítez sobre la violencia política*. Buenos Aires. Editorial Planeta, 1992.
- Concatti, Rolando. *Nos habíamos jugado tanto*. Mendoza. Ediciones del Canto Rodado-Revista Alternativa Latinoamericana, 1997.
- Cristianismo y Revolución. *Camiló. Obras del cura revolucionario*. Buenos Aires. Ediciones Cristianismo y Revolución, 1968.
- Daniélou, Jean (Cardenal). *Su mensaje a la Argentina*. Buenos Aires. Emecé Distribuidora, 1972.
- De Biase, Martín. *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del padre Mugica*. Buenos Aires. Ediciones de la Flor, 1998.
- De La Cierva, Ricardo. *Oscura rebelión en la Iglesia. Jesuitas, teología de la liberación, carmelitas, marianistas y socialistas: la denuncia definitiva*. Barcelona. Plaza & Janes Editores, S.A., 1987.
- Devoto, Alberto (Obispo). *Crónicas Conciliares. Palabras en el corazón del mundo*. Buenos Aires. Editorial Patria Grande, 2004.
- Dirección de Cultos del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. *Mauricio Silva barrendero. Gritar el evangelio con la vida*. Buenos Aires, 2007.
- Equipo Pastoral de Villas de Emergencia de la Arquidiócesis de Buenos Aires. "Los Curas Villeros", en: *Revista de Sociedad y Religión* N° 6. 1988, pp. 3-60.
- Fuentes, Carlos. *Los 68: París-Praga-México*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 2005.
- García Lupo, Rogelio. *Mercenarios y Monopolios en la Argentina de Onganía a Lanusse 1966-1971*. Buenos Aires. Achával Solo, 1971.
- Guissani, Pablo. *Montoneros. La soberbia Armada*. Buenos Aires. Tiempo de Ideas, 1992 (9ª edición).
- Guitton, Jean. *Diálogos con Pablo VI*. Madrid. Ediciones Cristiandad, 1967.
- Gutierrez, Juan E. *La fuerza histórica de los Villeros*. Buenos Aires. Jorge Baudino Ediciones, 1999.
- Gutman, Daniel. *Tacuara. Historia de la primera guerrilla urbana argentina*. Buenos Aires. Vergara- Ediciones b., 2003.
- Hernández, Pablo José. *Conversaciones con Leonardo Castellani*. Buenos Aires. Colihue-Hachette, 1977.
- Kandel, Pablo y Monteverde, Mario. *Entorno y caída*. Buenos Aires. Editorial Planeta, 1976.
- Kovacic, Fabián. *Así en la tierra. Una biografía de Enrique Angelelli*. Buenos Aires. Ediciones Lohle-Lumen, 1996.
- Kimel, Eduardo Gabriel. *La masacre de San Patricio*. Buenos Aires. Ediciones Dialéctica, 1989.
- Lanson, Andrés. *Morir por el pueblo...* Buenos Aires. Convergencia, 1969.



- Liberti, Luis O. (s.v.d.). *Monseñor Enrique Angelelli, Pastor que evangeliza promoviendo integralmente al hombre*. Buenos Aires. Editorial Guadalupe, 2005.
- Llorens, José María (s.j.) *Opción fuera de la ley*. Buenos Aires. Grupo Editorial Lumen, 2000.
- López Trujillo, Alfonso (Monseñor). *De Medellín a Puebla*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos-La Editorial Católica, S.A. ,1980.
- Mariani, José Guillermo (Pbro.). *Sin Tapujos. La vida de un cura*. Córdoba. El Emporio del Libro, S. A. , 2004.
- Mariani, José Guillermo (Pbro.). *La gran máscara*. Córdoba. El Emporio del Libro, S. A. , 2006.
- Mejía, Jorge (Cardenal). *Historia de una identidad*. Buenos Aires. Letemendía Casa Editora, 2005.
- Mendoza, Ramón Orlando (comp.). *Testimonios*. Obispo Alberto Devoto. Buenos Aires. Editorial Patria Grande, 2004.
- Mendoza, Ramón Orlando (comp.). *Cartas Pastorales I. Yo siempre estaré contigo*. Alberto Devoto. Buenos Aires. Editorial Patria Grande, 2004.
- Mendoza, Ramón Orlando (comp.). *Cartas Pastorales II. Yo siempre estaré contigo*. Alberto Devoto. Buenos Aires. Editorial Patria Grande, 2004.
- Misas radiales de Monseñor Angelelli*. Primer Libro: Homilias 1968-1969-1970. Córdoba. Ediciones Tiempo Latinoamericano, 1996.
- Misas radiales de Monseñor Angelelli*. Segundo Libro: Homilias 1971. Córdoba. Ediciones Tiempo Latinoamericano, 1998.
- Montini, Jorge - Zerva, Marcelo. *Vicente Zazpe. El corazón de un pastor*. Buenos Aires. Ediciones San Pablo, 2000.
- Musto, Osvaldo. *Tercer Mundo*. Buenos Aires. Ediciones Paulinas, 1975.
- Pérez Ramírez, Gustavo. *Camilo Torres Restrepo. Profeta para nuestro tiempo*. Bogotá. Cinep. ,1999.
- Novak, Jorge. *Iglesia y Derechos Humanos. Conversaciones con José María Poirier*. Buenos Aires. Editorial Ciudad Nueva, 2000.
- Pastor y profeta. Mensajes de Monseñor Angelelli*. Buenos Aires. Editorial Claretiana, 1996.
- Pierron, Ivonne. *Misionera durante la dictadura*. Buenos Aires. Editorial Planeta, 2009.
- Pironio, Eduardo F. (Monseñor). *La Iglesia en América Latina. Escritos pastorales marplatenses I*. Buenos Aires. Editorial Patria Grande, 1976.
- Podestá, Jerónimo y Luro, Clelia. *Las cartas de Clelia y Jerónimo Podestá*. Buenos Aires. Crónica Editor, 1973.
- Podestá, Jerónimo (Monseñor) y Luro, Clelia. *El VATICANO dice NO. Sacerdocio y matrimonio*. Buenos Aires. Ediciones Letra Buena, S. A. ,1992.
- Poniatowska, Elena. *La noche de Tlatelolco. Testimonios de historia oral*. México. Ediciones Era, 1996.

Seisdedos, Gabriel. *El honor de Dios. Mártires palotinos: la historia silenciada de un crimen impune*. Buenos Aires. San Pablo, 1996.

Seisdedos, Gabriel. *Hasta los oídos de Dios. La historia de los Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires, Ediciones San Pablo, 1999.

Rauber, Isabel. *Virgenes sin manto. Seis monjas latinoamericanas conversan sobre su vida*. La Habana. Centro de Recuperación y Difusión de la Memoria Histórica del Movimiento Popular Latinoamericano, 1994.

Rice, Patricio y Torres, Luis (compiladores). *En medio de la tempestad. Los Hermanitos del Evangelio en Argentina (1959-1977)*. Montevideo. Doble Clic Editoras, 2007.

Rougier, Stan. *Paco Huidobro. Un cura obrero entre nosotros*. Buenos Aires. Editorial Claretiana, 2001.

Sacheri, Carlos. *La Iglesia Clandestina*. Buenos Aires. Ediciones del Cruzamante, 1970.

Selser, Gregorio. *El Onganiato*. Buenos Aires, Carlos Samonta. s/f

Seoane, María. *Todo o nada*. Buenos Aires. Editorial Planeta, 1991.

Seoane, María. *El burgués maldito*. Buenos Aires. Editorial Planeta, 1998.

Sgarbossa, Mario. *Juan XXIII. La sabiduría del corazón*. Buenos Aires. Ediciones Paulinas, 2000.

Tarruela, Alejandro C. *Guardia de Hierro. De Perón a Kirchner*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 2005.

Verbitsky, Bernardo. *Villa miseria también es América*. Buenos Aires. Editorial de la Universidad de Buenos Aires (EUDEBA), 1966.

Verbitsky, Horacio. *La violencia evangélica. Tomo II. De Lonardi al Cordobazo (1955-1969)*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 2008.

Vernazza, Jorge (Pbro). *Padre Mugica. Una vida para el pueblo*. Buenos Aires. Pequén, 1984.

Vernazza, Jorge (Pbro). *Para comprender una vida con los pobres: Los curas villeros*. Buenos Aires. Editorial Guadalupe, 1989.

Wornat, Olga. *Nuestra Santa Madre. Historia pública y privada de la Iglesia Católica argentina*. Buenos Aires. Ediciones b. , 2002.

## **b) Historia y Política en Argentina, América Latina y Mundial contemporánea.**

Aboy, Rosa. *Viviendas para el pueblo. Espacio urbano y sociabilidad en el barrio Los Perales. 1946-1955*. Buenos Aires. San Andrés-Fondo de Cultura Económica (FCE), 2005.

Aguhlon, Maurice. *Le cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848: étude d'une mutation de sociabilité*. Paris. Armand Colin, 1977.

- Aguhlon, Maurice. *Marianne au combat. L'imaginerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*. Paris. Flammarion, 1979.
- Aguhlon, Maurice. *Les métamorphoses de Marianne. L'imaginerie et la symbolique républicaines de 1914 à nos jours*. Paris. Flammarion, 2001.
- Altamirano, Carlos. *Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires. Temas Grupo Editorial, 2001.
- Altamirano, Carlos. *Bajo el signo de las masas (1943-1973)*. Buenos Aires. Ariel, 2001.
- Amaral, Samuel - Plotkin, Mariano (compiladores). *Perón del exilio al poder*. Editorial de la Universidad de Tres de Febrero (EDUNTREF), 2004.
- Arendt, Hannah. "Angelo Giuseppe Roncalli. Un cristiano en la silla de San Pedro 1958-1963", en: *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona. Gedisa Editorial, 2001, pp. 67-78
- Argumedo, Alcira. *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires. Ediciones del Pensamiento Nacional, 1993,
- Auyero, Javier - Hobert, Rodrigo. "¿Y esto es Buenos Aires? los contrastes del proceso de urbanización", en: James, Daniel. *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*. Nueva Historia Argentina. Tomo 9. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 2003.
- Ballent, Anahí. *Las huellas de la política. Vivienda, ciudad, peronismo en Buenos Aires. 1943-1955*. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes (UNQ)-Prometeo, 2005.
- Balvé, Beba y otros. *Lucha de clases. Elementos para su análisis (Córdoba 1971-1969)*. Buenos Aires. Ediciones Razón y Revolución-CICSO, 2006.
- Barletta, Ana María y Lenci, María Laura. "Politización de las Ciencias Sociales en la Argentina. Incidencia de la revista *Antropología 3er. Mundo* 1968-1973, en: Gutiérrez, Guillermo. *Antropología del 3er. Mundo. Cuatro décadas, algunas reflexiones sobre el contexto de origen*, en: *Antropología del 3er. Mundo dirigido por Guillermo Gutiérrez*. Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2009, pp- 5-15.
- Baschetti, Roberto. (recopilación y prólogo). *Documentos de la Resistencia Peronista 1955-1970*. Buenos Aires. Punto Sur Editores, 1988.
- Baschetti, Roberto. (comp.). *De la guerrilla peronista al gobierno popular. Documentos 1970-1973*. Buenos Aires. Editorial De la campana, 1995.
- Bonavena, Pablo y otros. *Orígenes y desarrollo de la guerra civil en la Argentina. 1966-1976*. Buenos Aires. Oficina de Publicaciones del CBC. Universidad de Buenos Aires (UBA), 1996.
- Botana, Natalio - Braun, Rafael y Floria, Carlos. *El régimen militar 1966-1973*. Buenos Aires. Ediciones La Bastilla, 1973.
- Bousquet, Jean-Pierre. *Las locas de la Plaza de Mayo*. Buenos Aires. El Cid Editor, 1994.

- Bra, Gerardo. *El gobierno de Onganía. Crónica*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1985.
- Brenan, James P. *El Cordobazo. Las guerras obreras en Córdoba, 1955-1976*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 1996.
- Briggs, Asa y Clavin, Patricia. *Historia Contemporánea de Europa. 1789-1989*. Barcelona. Crítica, 1997.
- Caponetto, Mario. *Combate (1955-1967). Estudio e índices*. Buenos Aires. Instituto Bibliográfico "Antonio Zinny", 1999.
- Caraballo, Liliana y otros. *Documentos de historia argentina (1955-1976)*. Buenos Aires. Editorial de la Universidad de Buenos Aires (EUDEBA), 1998.
- Cardoso, Fernando H. y Faletto, Enzo. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires. Siglo XXI editores, S.A., 1975.
- Cataruzza, Alejandro "Un mundo por hacer. Una propuesta para el análisis de la cultura juvenil en la Argentina de los años setenta", en: *Entrepasados*, Revista de Historia. Año VI, N° 13, fines de 1997.
- Cavarozzi, Marcelo. *Autoritarismo y democracia (1955-1983)*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1992.
- Cerro, Francisco. *¿Qué es el Partido Demócrata Cristiano?* Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 1982.
- Crenzel, Emilio A. *El Tucumanazo (1969-1974)*. 2 volúmenes. Números 312 y 313. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1991.
- Dávolos, Patricia - Jabbaz, Marcela - Molina, Estela. *Movimiento Villero y Estado (1966-1976)*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL). Biblioteca Política Argentina N° 178, 1987.
- De Imaz, José Luis. *Los que mandan*. Buenos Aires. Editorial de la Universidad de Buenos Aires (EUDEBA), 1965.
- De Riz, Liliana. *Retorno y Derrumbe. El último gobierno peronista*. Buenos Aires. Hyspamérica, 1986.
- De Riz, Liliana. *La Política en suspenso: 1966-1976*. Buenos Aires. Paidós, 2000.
- Devoto, Fernando. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires. Siglo XXI editores, 2002.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica (FCE), 1974.
- Fares, María Celina. *La Unión Federal. ¿Nacionalismo o Democracia Cristiana? Una efímera trayectoria partidaria (1955-1958)*. Mendoza. Universidad Nacional de Cuyo-Ex Libris, 2007.
- Fernández Vega, José. *Las guerras de la política. Clausewitz de Maquiavelo a Perón*. Buenos Aires. Edhasa, 2005.
- Floria, Carlos. "La caldera del diablo en los años setenta", en: *Criterio* N° 2316, 2006.

Floria, Carlos Alberto - García Belsunce, César A. *Historia de los argentinos*. Buenos Aires. Ediciones Larousse, 1992.

Genta, Jordán B. "Electoralismo es peronismo", en: *Combate* Nº 15. 2 de Agosto de 1956.

Ghirardi, Enrique. *La Democracia Cristiana*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1985.

Gillespie, Richard. *Soldados de Perón. Los Montoneros*. Buenos Aires. Editorial Grijalbo, 1987.

Gilman, Claudia. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires. Siglo XXI editores, 2003.

Godio, Julio. *Perón. Regreso, Soledad y Muerte (1973- 1974)*. Buenos Aires. Hyspamérica. 1986.

Gorostegui de Torres, Haydée. *Los Nuevos Equilibrios: setiembre de 1955-marzo de 1962*, Buenos Aires. CEAL. Primera Historia integral de la Argentina, 1976.

Gunder Frank, André. *La crisis mundial. 2. El tercer Mundo*. Barcelona. Editorial Bruguera, S.A. ,1980.

Gutiérrez, Guillermo. "Antropología del 3er. Mundo. Cuatro décadas, algunas reflexiones sobre el contexto de origen", en: *Antropología del 3er. Mundo dirigido por Guillermo Gutiérrez*. Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2009, pp- 5-15.

Halperín Donghi, Tulio. *Historia contemporánea de América Latina*. Buenos Aires. Alianza Editorial, 1986.

Halperín Donghi, Tulio. *La democracia de masas*. Buenos Aires. Paidós, 1991.

Halperín Donghi, Tulio. *La larga agonía de la Argentina peronista*. Buenos Aires. Ariel, 1994.

Halperín Donghi, Tulio. *Argentina en el callejón*. Buenos Aires. Ariel, 1995.

Halperín Donghi, Tulio. *El Revisionismo Histórico argentino como visión decadentista de la Historia Nacional*. Buenos Aires. Siglo XXI editores, 2005.

Hilb, Claudia y Lutzky, Daniel. *La nueva izquierda argentina: 1960-1980. (política y violencia)*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1984.

Hobsbawm, Eric. *Historia del Siglo XX (1914-1991)*. Barcelona. Crítica, 1995

Hobsbawm, Eric. *Revolucionarios. Ensayos Contemporáneos*. Barcelona. Crítica, 2000.

Horowicz, Alejandro. *Los cuatro peronismos*. Buenos Aires. Hyspamérica, 1986.

James, Daniel. *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*. Nueva Historia Argentina. Tomo 9. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 2003.

Lagarde, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1997.

- Lanusse, Alejandro. *Mi testimonio*. Buenos Aires. Ediciones Laserre, 1977.
- Lanusse, Lucas. *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores*. Buenos Aires. Vergara-Ediciones b., 2005.
- Liernur, Jorge y Silvestri, Graciela. *El umbral de la metrópoli. Transformaciones técnicas y cultura en la modernización de Buenos Aires (1870-1930)*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 2003.
- Longoni, Ana. "El '68 argentino: arte y política", en: *Todo es Historia* N° 370. Mayo de 1998, pp. 24-35.
- Navarro Gerassi, Marysa. *Los nacionalistas*. Buenos Aires. Editorial Jorge Álvarez S.A., 1968.
- O'Donnell, Guillermo. "Estado y alianzas en la Argentina, 1956-1976". Buenos Aires. CEDES. Documento de Trabajo N° 5, 1976.
- O'Donnell, Guillermo. *El Estado burocrático-autoritario 1966-1973. Triunfos, derrotas y crisis*. Buenos Aires. Editorial de Belgrano, 1982.
- Ollier, María Matilde. *El fenómeno insurreccional en la Argentina y la cultura política (1969-1973)*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1986.
- Ollier, María Matilde. *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*. Buenos Aires. Ariel, 1998.
- Ollier, María Matilde. *Golpe o Revolución. La violencia legitimada, Argentina 1966-1973*. Caseros. Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (EDUNTREF), 2005.
- Oteiza, Enrique (coord.). *Cultura y política en los años '60*. Buenos Aires. Instituto de Investigaciones "Gino Germani". Facultad de Ciencias Sociales. Oficina de Publicaciones del CBC. Universidad de Buenos Aires (UBA), 1997.
- Pastrana, Ernesto. "Historia de una villa de la ciudad de Buenos Aires (1948-1973)", en: *Revista Interamericana de Planificación* N° 54. Volumen XIV. México, Junio de 1980.
- Perina, Rubén M. *Onganía, Levingston, Lanusse. Los militares en la política argentina*. Buenos Aires. Editorial de Belgrano, 1983.
- Plotkin, Mariano. "La ideología de Perón: continuidades y rupturas después de la caída", en: Amaral, Samuel - Plotkin, Mariano (compiladores). *Perón del exilio al poder*. Editorial de la Universidad de Tres de Febrero (EDUNTREF). Buenos Aires, 2004, pp. 43-65.
- Portantiero, Juan Carlos. "Clases dominantes y crisis política en la Argentina actual", en: Braun, Oscar (comp.) *El capitalismo argentino en crisis*. Buenos Aires. Siglo XXI editores, 1973.
- Potash, Robert A. *El Ejército y la política en la Argentina (1945-1962). De Perón a Frondizi*. Buenos Aires. Sudamericana, 2 volúmenes, 1983.
- Potash, Robert A. *El Ejército y la política en la Argentina (1962-1973). De la caída de Frondizi a la restauración peronista. Primera parte, 1962-1966*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. 1994.

Potash, Robert A. *El Ejército y la política en la Argentina (1962-1973). De la caída de Frondizi a la restauración peronista. Segunda parte, 1966-1973*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 1994.

Pozzi, Pablo - Schneider, Alejandro. *Los setentistas. Izquierda y clase obrera: 1969-1976*. Buenos Aires. Editorial de la Universidad de Buenos Aires (UBA), 2000.

Pozzi, Pablo - Schneider, Alejandro (compiladores). *Entre el Orden y la Revolución. América Latina en el siglo XX*. Buenos Aires. Imago Mundi, 2004.

Pollak, Michael. "Memoria e identidad social", en: *Estudios históricos. Volumen 5. N° 10*. 1992.

Privitellio, Luciano de - Romero, Luis Alberto. "Organización de la sociedad civil. Tradiciones cívicas y cultura democrática. El caso de Buenos Aires: 1912-1976", en: *Revista de Historia N° 1. Año 1. Mar del Plata, Inicios de 2005*.

Pucci, Roberto. *Historia de la destrucción de una provincia: Tucumán, 1966*. Buenos Aires. Ediciones del Pago Chico, 2007.

Pucciarelli, Alfredo (ed.). *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*. Buenos Aires. Editorial de la Universidad de Buenos Aires (EUDEBA), 1999.

Reggiani, Andrés. "Mayo del 68: Una nueva sensibilidad política", en: *Todo es Historia N° 370*. Mayo de 1998, pp. 8-23.

Rodríguez Lamas, Daniel. *La Revolución Libertadora*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1985.

Romero, Luis Alberto. *Breve Historia Contemporánea de Argentina*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica (FCE), 1994.

Rock, David. *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Buenos Aires. Ariel, 1993.

Rouquié, Alain. *Argentina, hoy*. México. Siglo XXI editores, 1982 (2ª edición).

Rouquié, Alain. *Poder Militar y sociedad política en la Argentina*. 2 tomos. Buenos Aires. Hyspamérica, 1986.

Rouquié, Alain. *Extremo Occidente. Introducción a América Latina*. Buenos Aires. Emecé, 1991.

Saborido, Jorge y De Privitellio, Luciano. *Breve historia de la Argentina*. Madrid. Alianza Editorial, 2006.

Saénz Quesada, María. *La Libertadora. De Perón a Frondizi (1955-1958). Historia Pública y secreta*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2007.

Sarlo, Beatriz. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires. Siglo XXI editores, 2005.

Sarlo, Beatriz. *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires. Ariel, 2001.

Sarlo, Beatriz. *La pasión y la excepción*. Buenos Aires. Siglo XXI editores, 2003.

Scobie, James R. *Buenos Aires del centro a los barrios. 1870-1930*. Buenos Aires. Solar-Hachette, 1977.

Sebreli, Juan José. *Tercer Mundo mito burgués*. Buenos Aires. Editorial Siglo XX, 1975.

Sebreli, Juan José. *Los deseos imaginarios del peronismo*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 1992.

Sidicaro, Ricardo. *Los Tres Peronismos. Estado y poder económico 1946-1955/1973-1976/1989-1999*. Buenos Aires. Siglo XXI editores, 2002.

Sigal, Silvia. *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Buenos Aires. Puntosur, 1986.

Sigal, Sivia y Verón, Eliseo. *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires. Editorial Legasa, 1986.

Spinelli, María Estela. *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la "revolución libertadora"*. Buenos Aires. Editorial Biblos, 2005.

Terán, Oscar. *Nuestros años sesenta*. Buenos Aires. Punto Sur Editores. 1991.

Terán, Oscar. *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*. Buenos Aires. Siglo XXI editores, 2006.

Terán, Oscar. *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires. Siglo XXI editores, 2008.

Torre, Juan Carlos. *Los sindicatos en el gobierno 1973-1976*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1989.

Torre, Juan Carlos -Pastoriza Elisa. "La democratización del bienestar", en: Torre, Juan Carlos (dir). *Los años peronistas (1943-1955)*. Nueva Historia Argentina. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, Tomo VIII, 2002.

Walzer, Michael. *Guerras justas e injustas*. Buenos Aires. Goyanarte Editor, 1980.

Ziccardi, Alicia. "Políticas de viviendas y movimientos urbanos. El caso de Buenos Aires (1963-1973)". Buenos Aires. Informe final de investigación publicado por el Centro de Estudios Urbanos y Regionales del Instituto Torcuato Di Tella, Enero de 1977.

Ziccardi, Alicia. *El tercer gobierno peronista y las villas miseria de la ciudad de Buenos Aires (1973-1976)*. México. Universidad Autónoma de México (UAM), 1983.

Zuleta Álvarez, Enrique. *El nacionalismo argentino*. Tomo 2. Buenos Aires. La Bastilla, 1975.

### **c) Historia de la Iglesia, Ciencias Sociales de la religión y Sociología del catolicismo.**

A.A. V.V. *El diálogo de la época. Católicos y marxistas*. Buenos Aires. Editorial Platina, 1965.



- Alberigo, Giuseppe (Dir.). *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen I. El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)*. Leuven-Salamanca. Peeters-Ediciones Sígueme, S. A., 1999.
- Alberigo, Giuseppe (Dir.). *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión*. Leuven-Salamanca. Peeters-Ediciones Sígueme, S. A., 2002.
- Alberigo, Giuseppe (Dir.). *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen III. El Concilio maduro. El segundo período y la segunda intersesión*. Leuven-Salamanca. Peeters-Ediciones Sígueme, S. A., 2006.
- Álvarez Gómez, Jesús (C.M.F.). *Historia de la vida religiosa. III. Desde la «Devotio moderna» hasta el Concilio Vaticano II*. Madrid. Publicaciones Claretianas, 1990.
- Assmann, Jan. *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires. Ediciones Lillmod-Libros de la Araucaria, 2008.
- Aubry, André. *Una Iglesia sin parroquias*. México. Siglo XXI Editores, 1974.
- Barrau, Grégory. *Le Mai 68 des catholiques*. Paris. Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 1998.
- Barrio, Maximiliano - Paredes, Javier - Ramos-Lissón, Domingo y Suárez, Luis. *Diccionario de los Papas y los Concilios*. Barcelona, 2005 (3ª edición).
- Bastian, Jean Pierre (coord.). *La modernidad religiosa. Europa latina y América latina en perspectiva comparada*. México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2004.
- Bernal, Aurora. *Movimientos feministas y cristianismo*. Madrid. Ediciones RIALP, 1988.
- Bigo, Pierre. *Debate en la Iglesia. Teología de la Liberación*. Bogotá. Ediciones Paulinas, 1992.
- Bishop, Jourdain. *Los teólogos de la muerte de Dios*. Barcelona. Editorial Herder, 1969.
- Camacho, Ildefonso. *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*. Madrid. Ediciones Paulinas, 1991 (2ª edición).
- Cárcel, Vicente. *Historia de la Iglesia. III. La Iglesia en la época contemporánea*. Madrid. Ediciones Palabra, 1999.
- Certau, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires. Katz Editores, 2006.
- Cornwell, John. *El Papa de Hitler. La verdadera historia de Pío XII*. Barcelona. Editorial Planeta, 2003.
- Corvin, Alain (dir.). *Historia del cristianismo. Para entender mejor nuestra época*. Barcelona. Editorial Ariel, 2007.
- Cottier, G. (o.p.) *Cristãos e marxistas. Diálogo com Roger Garaudy*. Porto. Brasília Editora, 1968.
- Cox, Harvey. *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Santander. Editorial Sal Térrea, 1985.

- Da Costa, Néstor (Org.). *Laicidad en América latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo. Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH), 2007.
- Da Costa, Néstor - Delecroix, Vicent - Dianteill, Erwan (Organizadores). *Interpretar la modernidad religiosa: Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*. Montevideo. Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH), 2007.
- Daniélou, Jean y Pozo, Cándido. *Iglesia y secularización*. Madrid. La Editorial Católica, 1973.
- Duquoc, Christian. *Ambigüedad de las teologías de la secularización. Ensayo crítico*. Bilbao. Desclée, 1974.
- Fazio, Mariano. *Secularización y Cristianismo. Las corrientes culturales contemporáneas*. Buenos Aires. Universidad Libros, 2008.
- Fogelman, Patricia. "El culto mariano y las representaciones de lo femenino. Recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis", en: *La Aljaba. Segunda Época*. Volumen 10. Ed. UNCo/UNLu/UNLPam, 2006.
- Fouilloux, Étienne. "'Fille aînée de l'Église' ou 'pays de mission'? (1926-1958)", en: Le Goff, Jacques et Rémond, René (Dir). *Histoire de la France religieuse. T. 4 : Société secularisée et renouveaux religieux (Xxe siècle)*. Paris, Éditions du Seuil. 1992.
- Fouilloux, Étienne. "Autour de Vatican II : crise de l' image religieuse ou crises de l' art sacré ?", en: Crhistin, Olivier & Gamboni, Dario (dir.) *Crises de l' image religieuse/ Krisen religiöser Kunst*. Paris Éditions de la Maison des sciences de l' homme, 1999. pp. 263-280.
- Franck, Frederick. *La iglesia en explosión*. México. Siglo XXI editores, 1970.
- Fumagalli Beonio Brocchieri, Maria Teresa. *Cristianos en Armas. De San Agustín al Papa Wojtila*. Buenos Aires. Miño y Dávila, s.r.l. ,2007.
- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la Religión*. Madrid. Editorial Trotta/Universidad de Granada, 2005.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Santander. Editorial Sal Terrae, 1998.
- González-Balado, José Luis. *Vida de Juan XXIII*. Madrid. Ediciones San Pablo, 1995.
- González Faus, José Ignacio. *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianos*. Madrid. Editorial Totta, 1991.
- Graef, Hilda. *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*. Barcelona. Editorial Herder, 1968 (1964).
- Guasco, Maurilio. *Seminari e clero nel'900*. Torino. Edizioni Paoline s.r.l. ,1990.
- Guasco, Maurilio. *Storia del clero in Italia dall'ottocento a Oggi*. Roma-Bari. Editori Laterza, 1997.
- Guignebert, Charles. *El Cristianismo antiguo*. México. Fondo de Cultura Económica (FCE), 2005.

Hebblethwaite, Peter. *Pablo VI. El primer Papa moderno*. Buenos Aires. Javier Vergara Editor, S. A., 1995.

Hervieu-Léger, Danièle. *De la Mission à la Protestation. L'évolution des étudiants chrétiens en France (1965-1970)*. Paris. Les Éditions du Cerf, 1973.

Hervieu-Léger, Danièle. "La Transmisión religiosa en la modernidad: elementos para la construcción de un objeto de investigación.", en: *Sociedad* N° 16. Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires (UBA), 1997.

Hervieu-Léger, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona. Editorial Herder, 2005.

Kay Mc Namara, Jon Ann. *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*. Barcelona. Editorial Herder, 1999.

Launay, Michel. "L' évolution de la spiritualité jociste après 1945", en: Pierrard, Pierre, Launay, Michel -Trempe, Roland. *La J.O.C. Regards d' historiens*. Paris. Les éditions ouvrières. Paris. Les Éditions Ouvrières, 1984.

Launay, Michel. "La J.O.C. dans son premier développement", en: Pierrard, Pierre, Launay, Michel -Trempe, Roland. *La J.O.C. Regards d' historiens*. Paris. Les éditions ouvrières. Paris. Les Éditions Ouvrières, 1984.

Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la Filosofía de la Historia*. Buenos Aires. Katz Editores, 2007.

Lubich, Gino. *Vida de Juan XXIII. El "Papa extramuros"*. Buenos Aires. Ediciones Folio, 2003.

Mallimaci, Fortunato (Comp.). *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires. Colihue, 2008.

Poulat, Émile. *Naissance des prêtres-ouvriers*. Paris. Casterman, 1965.

Poulat, Émile. *Intégrisme et catholicisme intégral*. Casterman, 1977 (1969).

Poulat, Émile. *L'Église, c'est un monde. L'Éclésiosphère*. Paris. Les Éditions du Cerf, 1986.

Rahner, K. - Moltmann, J. - Metz, J. B. - Álvarez Bolado, A. *Dios y la Ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*. Madrid. Ediciones de la Cristiandad, 1975.

Rémond, René. *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX et XX siècles (1789-1998)*. Paris. Éditions du Seuil, 1998.

Rosa, Mario. *Clero e Società nell'Italia contemporanea*. Roma-Bari. Editori Laterza, 1992.

Rosales, Juan. *Los cristianos, los marxistas y la revolución*. Buenos Aires. Sílabá, 1970.

Schickendantz, Carlos (Ed.). *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*. Córdoba. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), 2005.

Seidler, John y Meyer, Catherine. *Conflict and Change in the Catholic Church*. New Brunswick and London. Rutgers University Press, 1989.

Vahanian, Gabriel. *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era post-cristiana*. Barcelona. Ediciones Grijalbo, S.A., 1968.

Vincent, Gérard. "Los católicos: Lo imaginario y el pecado", en: Ariès, Philippe y Duby, George. *Historia de la vida privada*. Madrid. Taurus, 1992. Tomo X: El siglo XX. Diversidades culturales, pp. 8-41. (primera edición en francés: 1985).

Warner, Marina. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid. Taurus, 1991 (1976).

**d) Textos sobre temas de Iglesia y Religión en Argentina y América Latina (de autores contemporáneos a los hechos y estudios académicos posteriores).**

A.A.V.V. *Iglesia Latinoamericana ¿protesta o profecía?* Avellaneda. Ediciones Búsqueda, 1969.

A.A. V.V. "Sacerdotes para el Tercer Mundo. La Iglesia de los oprimidos", en: *Los '70* N° 6. Año I. Buenos Aires, s/f.

Acha, Omar. *Notas sobre la evolución cuantitativa de la afiliación en la Acción Católica Argentina (1931-1960)*. Buenos Aires. Documento de trabajo presentado en el Seminario de Discusión del Grupo de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea (RELIG-AR). Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani". Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires (UBA), Diciembre de 2006.

Anchou, Ángeles. "La Revolución Silenciosa: la radicalización de las Hermanas de la Asunción y su acercamiento al peronismo (1966-1973)", ponencia presentada en las II Jornadas RELIGAR- SUR, Buenos Aires, Museo Roca, 23 y 24 de junio de 2011.

Armada, Arturo, Mayol, Alejandro y Habbeger, Norberto. *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires. Editorial Galerna, 1970.

Arnaudo, Florencio José. *El año que quemaron las iglesias*. Buenos Aires. Pleamar, 1996.

Auza, Néstor. *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino*. Buenos Aires. Editorial Claretiana, 1984.

Auza, Néstor. "La Iglesia Católica (1914-1960)", en: *Nueva Historia de la Nación Argentina*. Tomo VIII. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires. Editorial Planeta, 1997.

Azcuy, Virginia. "Teología de los pobres en Ignacio Elacurría", en: *Proyecto. Homenaje a Ignacio Elacurría*. Año XI. N° 33, Mayo-Agosto de 1999.

Azcuy, V. R. – Galli, C. M. – González, M. (Comité Teológico Editorial). *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de*

- Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires. Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA)-Ágape Libros, 2006.
- Baruch Bertocchi, Norberto. *Las universidades católicas*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1987.
- Barry, Carolina. "Mujeres en blanco y negro. La misión religiosa de las Hermanas del Huerto en los Hogares de Tránsito de la Fundación Eva Perón. 1948-1955". Ponencia presentada en las Jornadas de Historia de la Iglesia. Universidad Católica Argentina (UCA), 2004.
- Bastian, Jean Pierre. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México. Fondo de Cultura Económica (FCE), 1997.
- Bellotta, Araceli. "Carlos Mujica, el cura de las villas", en: *Todo es Historia* N° 361. Agosto de 1997, pp. 8-26.
- Beozzo, José Oscar (editor). *Cristianismo e Iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*. San José de Costa Rica. Editorial DEI. Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1992
- Bianchi, Susana. *Catolicismo y Peronismo. Religión y Política en la Argentina 1943-1955*. Tandil. Instituto de Estudios Histórico-sociales (IEHS). Trama Editorial-Prometeo Libros, 2001.
- Bianchi, Susana. *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 2004.
- Bidegain, Ana María. *Vida Religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999*. 3 Volúmenes. Bogotá. Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR), Julio de 2003.
- Bidegain, Ana María (dir.). *Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá. Taurus. 2004.
- Blancarte, Roberto. *Historia de la Iglesia Católica en México. 1929-1982*. México. Fondo de Cultura Económica (FCE)-El Colegio de México, 1992.
- Blanco, Jessica. "Religión y espacio público en la Argentina moderna. El caso de la Acción Católica Argentina (1931-1941)", en: Vidal, Gardenia (comp.). *La política y la gente. Estudios sobre modernidad y espacio público. Córdoba, 1880-1960*. Córdoba. Ferreyra Editor, 2007.
- Boff, Leonardo. *Jesucristo, el liberador*. Santander. Sal Terrae, 1984. (1971).
- Boff, Leonardo. *Desde el lugar del pobre*. Buenos Aires. Ediciones Paulinas, 1986.
- Boff, Leonardo. *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander. Sal Terrae, 1981.
- Boff, Leonardo. *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*. Santander. Editorial Sal Terrae, 1992.
- Bonvicini, Alejandra. "Experiencias originales en la Iglesia católica previas al Concilio Vaticano II. El caso del Instituto de Cultura Religiosa Superior y la Compañía del Divino Maestro", en: Actas del I Simposio Sobre religiosidad, Cultura y Poder. Buenos Aires. GERE/PROHAL. Instituto de Historia Argentina

y Americana "Dr. Emilio Ravignani". Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires (UBA), 22 y 23 de junio de 2006.

Bosca, Roberto. *La Iglesia Nacional Peronista. Factor religioso y poder político*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 1997.

Braun, Rafael. "Apuntes sobre evangelización y liberación", en *Criterio* n° 1705, 1974, p. 700

Bravo, María Celia. *Los 100 años del Colegio Santa Rosa. La historia del encuentro entre tradición e innovación*. Tucumán. Ediciones del Colegio Santa Rosa. 2002.

Bresci, Domingo (Comp., presentación y notas). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires. Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco. Centro Nazaret, 1994.

Briancesco, Eduardo. "La libertad cristiana y la política", en: *Criterio* n° 1626, 1971, pp. 534-536.

Briancesco, Eduardo. "Religiosidad popular y pastoral popular", en: *Criterio* n° 1681, 1973, p. 700.

Brieger, Pedro. "Sacerdotes para el Tercer Mundo: una frustrada experiencia de evangelización", en: *Todo es Historia* N° 287, 1991.

Büntig, Aldo J. "¿El catolicismo necesita del Evangelio?", en: *Criterio* N° 1563/64. 1969, pp. 8-15.

Büntig, Aldo J. "El catolicismo popular en la Argentina", en: *Criterio* N° 1560. 1968, pp. 862-869.

Bruno, Cayetano. *La Argentina nació católica*. Buenos Aires, Energieia. 1992.

Burdick, Michael. *For God and the Fatherland. Religion and the Politics in Argentina*. Albany. State University of New York Press, 1995.

Cabestrero, Teófilo. "En Medellín la semilla del Vaticano II dio el ciento por uno", en: *Revista Latinoamericana de Teología* N° 46. Año XVI. Enero-Abril de 1999.

Caggiano, Antonio (Cardenal). "Posibilidades de apostolado en la juventud obrera", en: *Notas de Pastoral Jocista*, Año VIII. Marzo-Abril 1954.

Caimari, Lila. *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires. Ariel, 1995.

Campos, Esteban. "Mártires, profetas y héroes. Los arquetipos del compromiso militante en *Cristianismo y Revolución* (1966-1967)", en: *Lucha Armada* N° 9. Año III. 2007, pp. 40-47.

Catoggio, María Soledad. "Movimiento para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia: 1969-1970", en: *Sociedad y Religión* V. XX N° 3031/2008, pp. 171-189.

Caturelli, Alberto. *La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy*. Buenos Aires. Almena, 1974.

Cavilliotti, Martha (introducción, selección y notas preliminares). *Cristianismo: doctrina social y revolución. Antología*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina, S.A., 1972.

Cavilliotti, Martha. "Hélder Cámara. La crisis en la Iglesia en América Latina", en: *Historia de América en el Siglo XX* N° 41. Centro de Estudios de América Latina (CEAL), 1985.

Cerrutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México. Fondo de Cultura Económica (FCE), 1983.

Ceva, Mariela-Touris, Claudia (coordinadoras). *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*. Buenos Aires. Ediciones Lumiere, 2011.

Chaunu, Marie-Dominique. "Les signes des temps", en: *Nouvelle revue theologique* n° 97, 1965, p. 2939.

Comblin, José - González Faus, José I. - Sobrino, Jon. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid. Editorial Trotta, 1993.

Compagnon, Olivier. "Le 68 des catholiques latinoamericaines dans un perspective transatlantique", en: *Nuevo mundo Mundos Nuevos* [en línea]. Materiales de seminarios, 2008. Puesto en línea el 17 décembre 2008. URL: <http://nuevomundo.revuesorg/index47243.html>.

Cristianos por el Socialismo. *Los cristianos por el socialismo. Primer encuentro latinoamericano*. Buenos Aires. Siglo XXI editores, 1973.

De Lella, Cayetano (comp.). *Cristianismo y liberación en América Latina*. Volumen I. México. Ediciones Nuevomar, 1984.

Derisi, Octavio. *La iglesia y el orden temporal*. Buenos Aires. Editorial de la Universidad de Buenos Aires (EUDEBA), 1972.

Derudi, Norberto. "Los santos van al infierno. Los sacerdotes obreros", en: *Notas de Pastoral Jocista*. Año VII. Buenos Aires. Mayo-Junio de 1953 pp. 24-33.

Di Stefano, Roberto - Zanatta, Loris. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del Siglo XX*. Buenos Aires. Grijalbo-Mondadori, 2000.

Dodson, Michael. *Religious innovation and the politics of Argentina: A study of the Movement of Priest for the Third World*. Department of Political Science. Indiana University, 1973.

Dri, Rubén. *La Iglesia que nace del pueblo. Crisis de la Iglesia de Cristiandad y surgimiento de la Iglesia Popular*. Buenos Aires. Editorial Nueva América, 1987.

Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina: coloniaje y liberación (1492-1973)*. Barcelona. Nova Tierra, 1973.

Eggers Lan, Conrado. *Cristianismo, marxismo y revolución social*. Buenos Aires. Jorge Álvarez Editor, 1964.

Eggers Lan, Conrado. *Violencia y estructuras*. Avellaneda. Búsqueda, 1970.

Ellacuria, Ignacio. "Utopía y profetismo", en: Ellacuria, Ignacio - Sobrino, Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid. Editorial Trotta, 1990.

Esquivel, Juan Cruz. *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). 2004.

Farell, Gerardo T. *Iglesia y Pueblo en Argentina. Historia de 500 años de Evangelización*. Buenos Aires. Editora Patria Grande, 1992.

Fernández, Víctor. "Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento de Rafael Tello", en: *Proyecto 36* (2000), p 188.

Ferrara, Ricardo - Galli, Carlos María (Editores). *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*. Buenos Aires. Ediciones Paulinas, 1997.

Ferré, Methol y otros: *Pueblo e Iglesia en América Latina*. Bogotá. Paulinas, 1973, p. 49.

Folquer, Cynthia. "Del Anatema al diálogo. Controversias en torno al Concilio Vaticano II. El caso de los sacerdotes renunciando y las Hermanas Dominicas de Rosario", en: I Jornadas Religión y Sociedad en Argentina. Buenos Aires. Instituto Ravignani. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires (UBA), 4 y 5 junio de 1999.

Forni, Floreal. "Catolicismo y Peronismo" (I), en: *Unidos* N° 14. Año IV, Abril de 1987.

Forni, Floreal. "Catolicismo y Peronismo (II)", en: *Unidos* N° 17. Año V, 1987.

Forni, Floreal. "Catolicismo y Peronismo (III). Del aggiornamento a las vísperas (1955-1969)", en: *Unidos* N° 18. Año VI, Abril de 1988.

Forni, Floreal. "De la teología del Éxodo a la teología del exilio", en: *Nueva Tierra* N° 11, 1990.

Franceschi, Gustavo. "Año Nuevo, vida nueva", en: *Criterio*, 1249-50, número extraordinario de Navidad. Buenos Aires. Diciembre de 1955, p. 885.

Franceschi, Gustavo. "Democracia Cristiana", en *Criterio*. N° 1241. Año XXVIII. Buenos Aires. 11 de agosto de 1955, p. 564.

Galli, Jorge - Ramondetti, Miguel - Meisegeier, José (presbíteros). *Movimiento de Curas del Tercer Mundo*, en: *Los '70 en los '90*. I Jornadas para la Recuperación de la Memoria Colectiva. Centro de Estudios José Carlos Mariátegui, 1994.

Ganchegui, Osvaldo. "Momento obrero", en: *Notas de Pastoral Jocista*. Año IX. Buenos Aires, Septiembre-Octubre de 1955.

Gera, Lucio. "Reflexión sobre Iglesia, Burguesía y Clase Obrera", en: *Notas de Pastoral Jocista*. Año XI. Buenos Aires, Marzo-Abril de 1957.

Gera, Lucio - Buntig, Aldo y Catena, Osvaldo. *Teología, pastoral y dependencia*. Buenos Aires. Editorial Guadalupe, 1974.

Gera, Lucio - Rodríguez Melgarejo, Guillermo. "Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina", en: *Vísperas* N° 4, 1970.

Gera, Lucio y otros. *La Iglesia y el país*. Nueve de Julio. Búsqueda. 1967.



Gera, Lucio. "San Miguel, una promesa escondida". (Reportaje), *Revista Voces* N° 17, 1990.

Ghío, José María. *Catholic Church and Politics in Argentina (1880-1989)*. Nueva York. Disertación de Doctorado en Columbia University, 1995.

Ghío, José María. *La Iglesia católica en la política argentina*. Buenos Aires. Prometeo libros, 2007.

González, Fernán E. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá. Cinep. ,1997.

González, Lidia - García Conde, Luis. *Monseñor Jerónimo Podestá. La Revolución en la Iglesia*. Buenos Aires. Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, 2000.

González, Marcela. *Una Historia con sentido. Los primeros 50 años de la Universidad Católica de Córdoba. 1956-2006*. Córdoba. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), 2006.

González, Marcelo. *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*. Córdoba. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), 2005.

Grondona, Mariano. "Cristianismo y subversión", en: *Mercado* n° 56, 6 de agosto de 1970, pp. 11-12.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima. Editorial Universitaria, 1971.

Gutiérrez, Gustavo. "Pobres y opción fundamental", en: Ellacuría, Ignacio - Sobrino, Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid. Editorial Trotta, 1990.

Hermanas de la Inmaculada Concepción de Castres en América Latina, 1904-1960. *Raíces*. Buenos Aires. Editorial De los Cuatro Vientos, 2005.

Houtart, François. "Cristianos en la transición al socialismo", en: *Las relaciones entre cristianismo y revolución*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África (IEPALA), 1982.

Houtart, François. y Pin, Émile. *Los cristianos en la revolución de América Latina*. (Segunda Parte). Buenos Aires. Editorial Guadalupe, 1966.

Informaciones Católicas Internacionales (I.C.I.). "Un movimiento revolucionario en la Iglesia" N° 381, 1971.

Ivèreigh, Austen. *Catholicism and Politics in Argentina. 1810-1960*. New York-Oxford. St. Martin's Press-St. Antony's College, 1995.

Juventudes Argentinas para la Emancipación Nacional (J.A.E.N.). *El movimiento nacional y la Iglesia*. Cuadernos del Movimiento Nacionalista Pampero N°1. Buenos Aires. Editorial Sudestada, 1969.

Laboa, Juan María. *Historia de la Iglesia Católica. V. Edad Contemporánea*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

Lafaye, Jacques. *Mesías, Cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*. México. Fondo de cultura Económica (FCE), 1984.

- Laje, Enrique. "¿Crisis de autoridad en la Iglesia?", en: *Estudios* N° 611, 1970, pp. 29-34.
- Laje, Enrique. "¿Profetismo en la Iglesia?", en: *Estudios* N° 614, 1970, pp. 17-20.
- Laje, Enrique. "Los sacerdotes para el Tercer Mundo y el gobierno", en: *Estudios* N° 615, 1970, pp. 14-19.
- Laje, Enrique. "La Iglesia y el proceso latinoamericano de liberación", en: *Stromata* N° 27, 1971, pp. 163-187.
- Laje, Enrique. "El sentido de 'socialización' en el magisterio universal y en Medellín" en: *Stromata* N° 27, 1971, pp. 515-527.
- Laje, Enrique. "Magisterio de la Iglesia y socialismo", en: *Stromata*. N° 33, 1977, pp. 149-290.
- Lanusse, Lucas. *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires. Javier Vergara editor-Ediciones b., 2007.
- Levine, Daniel H. *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*. Lima. Instituto Bartolomé de las Casas-RIMAC/Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1996.
- Levine, Daniel H. "Authority in Church and Society: *Latin American Models*, en: *Comparative Studies in Society and History* N° 4. Volumen 20, Octubre de 1978.
- Lida, Miranda. "Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia en una era de desarrollo, 1955-65", IV Jornadas Nacionales Espacio Memoria e Identidad, Universidad Nacional de Rosario, 4-6 octubre 2006
- López, Mauricio Amilcar. *Los Cristianos y el Cambio Social en la Argentina. 1965-1975*. Tomo I. Mendoza. Argentina. Alfa Editorial, 1989.
- Löwy, Michael. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México. Siglo XXI editores, 1999.
- Löwy, Michael. "El cristianismo de la Liberación y la Izquierda en Brasil", en: Dossier Catolicismo y cultura política en América Latina. Anuario del IEHS n° 24, 2009, pp. 465-476.
- Luzi, Jacinto. ¿"Qué, es el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo?", en: *Estudios* N° 614, 1970, pp. 29-32.
- Luzi, Jacinto. ¿"Cómo se gestó la Teología de la Liberación?", en: *Revista del CIAS* (Centro de Investigación y Acción Social) N° 347, pp. 469-485.
- Magne, Marcelo Gabriel. *Dios está con los pobres. El Movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo. Prédica revolucionaria y protagonismo social, 1967-1976*. Buenos Aires. Imago Mundi. 2004.
- Mainwaring, Scott. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*. California. Stanford University Press, 1986.
- Mallimaci, Fortunato. *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires. Editorial Biblos, 1988.

Mallimaci, Fortunato. "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en: A.A.VV. *500 Años de Cristianismo en la Argentina*. Buenos Aires. Centro Nueva Tierra. 1992.

Mallimaci, Fortunato. "La continua crítica a la modernidad: Análisis de los "Vota" de los Obispos Argentinos al Concilio Vaticano II", en: *Sociedad y Religión* N° 10/11, 1993.

Mallimaci, Fortunato - Di Stefano, Roberto (compiladores). *Religión e imaginario social*. Buenos Aires. Manantial, 2001.

Mallimaci, Fortunato, Cuchhetti, Humberto y Donatello, Luis. "Caminos sinuosos. Nacionalismo y catolicismo en la Argentina contemporánea", en: Colom, Francisco - Rivero, Ángel (editores). *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*. Barcelona. Anthropos Editorial. 2006, pp. 155-190.

Martín, José Pablo. "La relación del catolicismo argentino con el radicalismo y con el peronismo según publicaciones de R. Mc: Geagh y F: Forni", en: *Stromata* N° 46. 1990, pp. 163-173.

Martín, José, Pablo. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires. Editorial Guadalupe-Ediciones Castañeda. 1992.

Mc Geagh, Robert. *Relaciones entre el poder político y el poder eclesiástico en la Argentina*. Buenos Aires. Galerna, 1987.

Meinvielle, Julio. "El fenómeno peronista y la masa trabajadora. ¿Qué encontró, realizó y dejó el peronismo?", en: *Notas de Pastoral Jocista*. Año X. Tercera Semana de Estudios de Asesores de la J.O.C. Buenos Aires, Marzo-Abril de 1956.

Meinvielle, Julio. *La Iglesia y el mundo moderno. El progresismo en Congar y otros teólogos recientes*. Buenos Aires, Ediciones Teoría. 1966.

Mejía, Jorge. "Publicaciones religiosas subversivas", en: *Criterio*. N° 46. Buenos Aires, 1973, pp. 191-193.

Mejía, Jorge. "El clero y el acontecer político", en: *Criterio*. N° 46. Buenos Aires. 1973, p. 481.

Mejía, Jorge. "Los años en *Criterio* y la Iglesia en la Argentina", en: *Criterio* N° 2284. Año LXXVI, Julio de 2003.

Mignone, Emilio F. *Iglesia y Dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Buenos Aires. Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986.

Montserrat, Marcelo. "El orden y la libertad: una historia intelectual del *Criterio*, 1929-1968", en: A.A. V.V. *Cuando opinar es actuar*. Buenos Aires. Academia Nacional de la Historia, 1999.

Morello, Gustavo. *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), 2003.

Morello, Gustavo. "Apuntes sobre la vida de Juan García Elorrio", en: *Lucha Armada* N° 7. Año II. 2006, pp. 4-13.

Morello, Gustavo. "El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos", en: Lida, Clara – Crespo, Horacio – Yankelevich, Pablo. *Argentina, 1976. Estudio en torno al golpe de Estado*. Buenos Aires. Fondo de Cultura económica (FCE)-El Colegio de México, 2007.

Movimiento Universitario y Profesional de Organización de la Comunidad (MUNIPROC). *Golconda. El libro rojo de los "curas rebeldes"*. Bogotá. Editorial Cosmos, 1969.

Moyano, Mercedes. "Organización popular y conciencia cristiana", en: A.A.V.V. *500 Años de Cristianismo en la Argentina*. Buenos Aires, Centro Nueva Tierra. 1992.

Novack, Michael. *¿Será liberadora? Interrogantes acerca de la Teología de la Liberación*. Buenos Aires. Editorial Planeta, 1988.

Obregón, Martín. *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del "Proceso"*. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), 2005.

Oliva, Francisco de Paula. "Los Sacerdotes del Tercer Mundo y la prensa nacional argentina", en: *Revista del CIAS* (Centro de Investigación y Acción Social). N° 195/6. 1970, pp. 41-43.

Padilla, Norberto. "La Iglesia Católica (1961-1983)", en: *Nueva Historia de la Nación Argentina*. Tomo VIII. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires. Editorial Planeta, 1997.

Pérez del Viso, Ignacio. "Los Obispos y el Tercer Mundo", en: *Estudios* N° 614, 1970.

Pérez Gaudio, José L. *Catolicismo y Peronismo*. Buenos Aires. Ediciones Corregidor, 1985.

Politi, Sebastián. *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*. Buenos Aires. Editorial Guadalupe-Ediciones Castañeda, 1992.

Pontoriero, Gustavo. *Sacerdotes para el Tercer Mundo: "el fermento en la masa" 1967-1976*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL). 2 volúmenes: Números: 308 y 309. 1991.

Quiñones, Ana, STJ. *Del "estado de perfección" a "seguir a Jesús con el pueblo pobre" El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*. Buenos Aires, CONFAR. 1999.

Santagada, Osvaldo. "Las reuniones de clero de Buenos Aires", en *Criterio* n° 1632, 1971, pp.740-742.

Scannone, Juan Carlos (SJ). *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid-Buenos Aires. Ediciones Cristiandad-Editorial Guadalupe, 1987.

Scatena, Silvia. *In populo pauperum. La Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*. Bologna. Società Editrice Il Mulino, 2007.

Smith, Christian. *La Teología de la Liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. Barcelona. Paidós, 1994.

Sobrino, Jon. "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo", en: *Revista Latinoamericana de Teología* N° 48. Año XVI, Septiembre-diciembre 1999.

Sobrino, Jon. "Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia", en: *Revista Latinoamericana de Teología* N° 48. Año XVI, Diciembre de 1999.

Soneira, Abelardo Jorge. *Las estrategias institucionales de la Iglesia Católica (1880-1976)*. Volumen 2. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina (CEAL), 1989.

Soneira, Abelardo Jorge. "Notas de Pastoral Jocista", en: *Revista del CIAS* (Centro de Investigación y Acción Social) N° 384, 1989.

Soneira, Abelardo Jorge - Lumerman, Juan Pedro. *Iglesia y Nación. Aportes para un estudio de la historia –contemporánea- de la Iglesia en la comunidad nacional*. Buenos Aires. Editorial Guadalupe, 1986.

Taurozzi, Susana. *Los pasionistas en Argentina y Uruguay. 100 años de historia*. Buenos Aires. Misioneros Pasionistas, 2006.

Touris, Claudia. "El catolicismo post-conciliar en Argentina. Ideas, prácticas y disputas en una Iglesia renovada", en: *Revista Todo es Historia* n° 401, diciembre de 2000, pp. 44-52.

Touris, Claudia. "Neo-Integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo" (MSTM), en: *Prismas, Revista de Historia Intelectual* n° 9, UNQ, 2005, pp. 229-239.

Touris, Claudia. "Entre *Marianne* y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina", ponencia presentada en las Jornadas de Historia, Género y Política en los '70. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Historia, Género y Política en los '70. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (FF y L-UBA) -Museo Roca, 10, 11, y 12 de agosto de 2006.

Touris, Claudia. "Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)", en Moreyra, Beatriz I. y Mallo, Silvia C. (editoras). *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti". Centro de Estudios de Historia Americana Colonial (CEHAC) Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata, 2008. Córdoba – La Plata, 2008, pp. 763-783.

Touris, Claudia. "Entre la Historia de la Iglesia y los estudios sobre Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea", en: Caretta, Gabriela & Zacca, Isabel (compiladoras). *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*. Salta. Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología-CEHIPA, 2008, pp.83-92.

Trigo, Pedro. "Comunidades eclesiales de base", en: *Revista Latinoamericana de Teología* N° 47. Año XVI, Mayo- Agosto de 1999.

Turner, Frederick C. *Catholicism and Political Development in Latin America*. North Carolina. The University Press of North Carolina, 1971.

Vallier, Iván. *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*. Buenos Aires. Amorrortu Editores, 1970.

Vekemans, Roger (s.j). *Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo*. Segunda Parte. Capítulos 1-14. Bogotá. Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina, 1976.

Vernazza, Jorge (Pbro). "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo", en: *Actualidad Pastoral* N° 21, 1969, pp. 156-157.

Vernazza, Jorge (Pbro). "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo", en: *Actualidad Pastoral* N° 30. 1970, pp. 92-93.

Villanueva Martínez, Orlando. *Camilo. Acción y Utopía*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Bogotá. Editorial Códice, 1995.

Viñoles, Diana. "Teología viviente de la vida religiosa según Medellín", en: *Semillas del siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*. Buenos Aires. Centro de Estudios Salesiano, 2002.

Welty-Domon, Arlette. *Sor Alicia, un sol de justicia*. Buenos Aires. Editorial Contrapunto, 1987.

Zanatta, Loris. "Il 'mal di Concilio' della Chiesa argentina. Radiografia di un Episcopato al Vaticano II. Prima sessione e intersessione. Ottobre (1962-Settembre 1963)", en: Fattori, M. T-Melloni, A. (eds.) *experience, Organisations and Bodies at Vatican II*. Leuven. Bibliothek Van De Faculteit Goggeleerdheid, 1999.

Zanatta, Loris. *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), 1996.

Zanatta, Loris. "Religión, Nación y Derechos Humanos", en: *Revista de Ciencias Sociales* N° 7-8. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), Abril de 1998.

Zanatta, Loris. *Perón y el mito de la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1943-1946*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana. 1999.

Zanca, José Antonio. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad. (1955-1966)*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica (FCE)-Universidad de San Andrés, 2006.

Zuretti, Juan Carlos. *Nueva Historia Eclesiástica Argentina. Del Concilio de Trento al Vaticano Segundo*. Buenos Aires. Itinerarium, 1972.

#### **e) Obras generales de referencia para cuestiones teóricas y metodológicas.**

Altamirano, Carlos. *Términos críticos de Sociología de la Cultura*. Buenos Aires. Paidós, 2002.

Arendt, Hannah. *Sobre la Revolución*. Buenos Aires. Alianza Editorial, S.A., 1992.

Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Buenos Aires. Paidós, 2005.

Baczo, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires. Ediciones Nueva visión, 1991.

- Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1993.
- Bourdieu, Pierre. "Génesis y estructura del campo religioso", en: *Relaciones* N° 108. COLMICH, Volumen XXVII, Otoño de 2006.
- Certau, Michel de. *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México. Universidad Iberoamericana. Instituto tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1995.
- Certau, Michel de. *La escritura de la Historia*. México. Universidad Iberoamericana, 2006.
- Carnovale, Vera - Lorenz, Federico y Pitaluga, Roberto (compiladores). *Historia, memoria y fuentes orales*. Buenos Aires. CeDinCi Editores, 2006.
- Chirico, Magdalena (comp.). *Los relatos de vida. El retorno a lo biográfico*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1992
- Colombo, Eduardo. *El imaginario social*. Buenos Aires/Montevideo. Tupac Ediciones-Editorial Nordan Comunidad, 1989.
- Foucault, Michel. *La Arqueología del saber*. Buenos Aires. Siglo XXI editores, S.A. ,1977.
- Forster, Ricardo - Tatián Diego. *Mesianismo, Nihilismo y Redención: De Abraham a Espinoza, de Marx a Benjamin*. Buenos Aires. Altamira, 2005.
- Furet, François. *Pensar la Revolución Francesa*. Barcelona. Ediciones Petrel, S.A. 1980.
- Gauchet, Marcel. *La condición histórica*. Madrid. Editorial Trotta, S.A. , 2007.
- Goldman, Noemí. *El discurso como objeto de la historia*. Buenos Aires, Hachette, 1989.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Katz Editores, 2008.
- Hobsbawm, Eric. *Sobre la Historia*. Barcelona. Crítica (Biblioteca de bolsillo), 2004.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid. Siglo XXI editores, 2002.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona. Paidós 1993.
- Laclau, Ernesto. *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica (FCE), 2000.
- Magrassi, G. y Rocca, M. *La "historia de vida."* Buenos Aires. Centro de Estudios de América Latina (CEAL), 1986.
- Ricoeur, Paul. *La Memoria, la historia, el olvido. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica (FCE), 2000.
- Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica (FCE), 2003.
- Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y acción. De la Hermenéutica del texto a la Hermenéutica de la acción*. Buenos Aires. Prometeo libros, 2008.

Saltalamacchia, Homero R. *La historia de vida: reflexiones a partir de una experiencia de investigación*. Puerto Rico. Ediciones CIJUP, 1992.

Samuel, Rápale (ed.). *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona. Editorial Crítica, 1984.

Schwarzstein, Dora. (Introducción y selección de textos). *La Historia Oral*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina (CEAL), 1991.

Terán, Oscar (comp.). *Michel Foucault: Discurso, poder y subjetividad*. Buenos Aires. Ediciones El Cielo por Asalto, 1995.

Weil, Eric – Strauss, Leo – Poulat, Emile. *Religión y Política*. Buenos Aires. Hachette, 1987.

Yerushalmi, Yosef y otros. *Usos del olvido*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión, 1989.



## Fuentes

### a) Publicaciones del MSTM (colectivas y de integrantes individuales).

Boletín *Enlace* (colección completa: números 1 al 28: 1968-1973).

Concatti, Rolando. *Nuestra opción por el peronismo. Sacerdotes para el Tercer Mundo* –Mendoza. Buenos Aires. Publicaciones del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo de Mendoza, 1971, 1ª edición.

*Nuestra Lucha* (revista de los curas villeros de la Arquidiócesis de Buenos Aires).

Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo -Capital Federal-. *El Pueblo. ¿Dónde está?* Buenos Aires. Publicaciones del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo, 1975.

Mugica, Carlos. *Peronismo y cristianismo*. Buenos Aires. Merlin, 1973.

“Nuestra Reflexión.” (respuesta a la Comisión Permanente del Episcopado), 1970.

Sacerdotes para el Tercer Mundo “¿Qué pensamos?”, Mendoza s/f. (folleto).

Sacerdotes para el Tercer Mundo “¿Qué son los Sacerdotes para el Tercer Mundo?”. Buenos Aires. Equipo de Prensa del Movimiento Sacerdotes para el tercer Mundo -Capital-, 1971.(folleto)

Sacerdotes para el Tercer Mundo. *Crónica, Documentos, Reflexión*. Buenos Aires. Publicaciones del Movimiento. 1972 (3ª edición).

Sacerdotes para el Tercer Mundo. *Los Sacerdotes para el Tercer Mundo y la actualidad nacional*. Buenos Aires. Ediciones La Rosa Blindada. 1973.

### b) Diarios.

*La Nación*

*La Opinión*

*La Razón*

*La Gaceta de Tucumán*

*La Capital de Rosario*

*Córdoba*

*Clarín*

**c) Publicaciones periódicas.**

*Antropología del Tercer Mundo*

*Boletín de ACA*

*Boletín de la JOC Internacional*

*Boletín de AICA*

*Boletín del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS)*

*Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires (BEABA.).*

*Combate*

*Confirmado*

*Cristianismo y Revolución.*

*Criterio*

*El Descamisado*

*Esquiú*

*Estudios*

*Mercado*

*Notas de Pastoral Jocista*

*Primera Plana*

*Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires (REABA).*

*Siguiendo la Huella*

*Stromata*

*Tierra nueva*

*Todo es Historia*

*Unidos*

*Vida en Fraternidad*

**d) Encíclicas, decretos y otros documentos eclesiásticos.**

Actas del Congreso de los Estados de Perfección. Volumen II. Buenos Aires. Archivo CONFAR, 1954.

Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino "Sobre la Unidad de los católicos en el campo apostólico-social", 30/10/1955.

"Declaraciones y orientaciones del Episcopado Argentino sobre las actividades autónomas de los católicos en el campo de la política", 10/11/1955.

Declaración de la comisión permanente del Episcopado argentino a nuestros colaboradores: sacerdotes diocesanos y religiosos y a todo el pueblo de Dios, 12 de agosto de 1970.

Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino "Llamado a la Unidad de los católicos". 21/10/1955.

Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino "Sobre la Promoción y responsabilidad de los trabajadores", 01/05/1956.

"Declaraciones del Episcopado Argentino sobre la situación actual de los trabajadores", 23/10/1957.

*Mater et Magistra*. Encíclica de Juan XXIII "Sobre la cuestión social" (1961).

Mensajes del Concilio Vaticano II de Pablo VI (1963-1965).

*Encíclica Humani Generis* de Pío XII (1950).

Encíclica *Pacem in Terris*. Encíclica de Juan XXIII "Sobre la Paz de los Pueblos" (1963).

*Sacrosantum Concilium*. Constitución de Pablo VI "Sobre la Sagrada Liturgia" (1963).

*Ecclesiam Suam. Carta* Encíclica de Pablo VI "Sobre los caminos de la Iglesia" (1964).

*Lumen Gentium*. Constitución Dogmática de Pablo VI "Sobre la Iglesia" (1964).

*Gaudium et Spes*. Encíclica de Pablo VI "Sobre la Iglesia en el mundo actual". (1965).

*Apostolicam Actuositatem*. Decreto de Pablo VI "Sobre el apostolado de los laicos" (1965).

*Perfectae Caritatis*. Decreto de Pablo VI "Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa" (1965).

*Presbyterorum Ordines*. Encíclica de Pablo VI "Sobre el ministerio y la vida de los presbíteros" (1965).

*Sacerdotalis Caelibatus*. Encíclica de Pablo VI "Sobre el celibato sacerdotal" (1967).

*Populorum Progressio*. Encíclica de Pablo VI "Sobre el Progreso de los Pueblos" (1967)

Documento de Medellín. IIª Conferencia General del Episcopado latinoamericano (1968).

*Humanae Vitae*. Encíclica de Pablo VI "Sobre la vida Humana" (1968).

Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la IIª (1969).

IIª Conferencia general del Episcopado latinoamericano. (Medellín) 1968.

Carta apostólica Octogésima Adveniens de Pablo VI en ocasión del LXXX aniversario de la Encíclica Rerum Novarum (1971).

La Justicia en el mundo. Sínodo de 1971.

*Evangelii Muntiandi*. Carta Encíclica de Pablo VI "Sobre el compromiso evangelizador" (1975).

Oficina Latinoamericana de Cursillos. Ideas fundamentales del Movimiento de Cursillos. Venezuela-Argentina. Coedición: Colección Trípode-Editorial Claretiana, 1975.

Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981. Colección completa del magisterio post-conciliar de la Conferencia Episcopal Argentina. Buenos Aires. Editorial Claretiana, 1982.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación". Buenos Aires. Ediciones Paulinas, 1984.

Vaticano II. Documentos Conciliares. Buenos Aires. Ediciones Paulinas, 1986.

Pontificio Consejo "Justicia y Paz". Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia. Buenos Aires. Conferencia Episcopal Argentina-Oficina del Libro, 2005.

#### **e) Textos políticos de Juan D. Perón.**

Perón, Juan D. *La comunidad organizada. Esbozo filosófico*. Buenos Aires. Editorial Pleamar. (1949), 1975.

Perón, Juan D. *La fuerza es el derecho de las bestias*. Caracas, 1957.

Perón, Juan D. *La hora de los pueblos*. Buenos Aires. Norte, 1968.

Perón, Juan. D. *Actualización política y doctrinaria para la toma del poder. Pevuel*, 1971.

Perón, Juan D. Documentos del retorno (1972). Buenos Aires. Instituto Juan Domingo Perón de estudios e Investigaciones históricas, sociales y políticas. 2006. En: <http://www.jdperon.gov.ar/institucional/cuadernos/Cuadernillo5.pdf/>

Perón, Juan D. "El general Perón a los Sacerdotes del Tercer Mundo", en: *Enlace* N° 25. 1972.

Perón, Juan D. "Misión de la Iglesia. Diálogo con Sacerdotes del Tercer Mundo". Buenos Aires. Centro de Investigación y Acción Social (CIAS). Centro de Documentación N° 7. 1973.

Perón, Juan D. "Discurso sobre la misión de cada argentino y las veinte verdades", En: [http://www.jdperon.gov.ar/material/discursos/discurso\\_21\\_jun\\_1973.pdf/](http://www.jdperon.gov.ar/material/discursos/discurso_21_jun_1973.pdf/)

## f) Entrevistas orales realizadas por la autora.

Nombre y apellido	Perfil del entrevistado	Fecha y lugar de realización
José Resich	Sacerdote	22/09/1994 Buenos Aires
Rubén Dri	Ex-sacerdote tercermundista	10/10/1994 y marzo/abril de 2003 Buenos Aires
Jerónimo Podestá †	Ex-obispo de Avellaneda	30/12/1994 Buenos Aires
José Meisegeier †	Sacerdote jesuita (Integrante del MSTM)	18/02/1985; 27/05/1995 y junio de 2004 Buenos Aires
Alfredo Trusso †	Sacerdote	21/03/1995 Ciudad de Buenos Aires
Jorge Vernazza †	Sacerdote tercermundista	24/06/1995 Ciudad de Buenos Aires
Miguel Ramondetti †	Ex – sacerdote tercermundista	Febrero de 1996 Villa Bosch/ Pcia. de Buenos Aires
Rodolfo Ricciardelli †	Sacerdote tercermundista	13/09/1997 Villa 1114. (Bajo Flores). Ciudad de Buenos Aires
Amado Dip †	Sacerdote tercermundista	04/02/1999 San Miguel de Tucumán
Oswaldo Senatore	Ex-dirigente de ACA	Agosto de 2001 Ciudad de Buenos Aires
Oscar Lupori	Ex-sacerdote	Agosto de 2001 Rosario
Tomás Santidrian	Sacerdote (Integrante del MSTM)	Agosto de 2001 Rosario
Francisco Parenti	Ex-sacerdote	Agosto de 2001 Rosario
Fernando Barea	Sacerdote	Agosto de 2001 Rosario
Patrick Rice †	Ex-religioso de los Hermanitos de Foucauld	25/01/2002 Buenos Aires
Fernando Portillo	Ex-sacerdote asesor de la JOC y cura obrero	Febrero de 2002 Ciudad de Buenos Aires
Monseñor Justo Laguna†	Ex-obispo de Morón	Febrero de 2002 Morón/ Pcia. de Buenos Aires
Francisco del Campo	Ex-dirigente de la JEC	28/02/ 2002 Ciudad de Buenos Aires
Juan Luis Moyano †	Sacerdote jesuita	07/12/2002 Ciudad de Buenos Aires
Carlos Volmer	Ex-militante de la JUC	Diciembre de 2002 Mendoza
Inés Aprile de Volmer	Ex-militante de la JUC	Diciembre de 2002 Mendoza

Rolando Concatti	Ex-sacerdote tercermundista	Diciembre de 2002 Mendoza
Dardo Pérez Gihlou	Historiador- Ex-Ministro de Educación de Onganía	Diciembre de 2002 Mendoza
Oscar Taricco	Sacerdote	Diciembre de 2002 Mendoza
Jorge Contreras †	Sacerdote	Diciembre de 2002 Mendoza
Vicente Reale	Sacerdote	Diciembre de 2002 Mendoza
Carlos Pujol	Ex-sacerdote	Diciembre de 2002 Mendoza
Matrimonio Zabec	Militantes de ACA	Diciembre de 2002 Mendoza
Arturo Roig	Filósofo	Diciembre de 2002 Mendoza
Martha Pelloni	Religiosa de las Hermanas Carmelitas Misioneras Teresianas	18/03/2003 Ciudad de Buenos Aires
Lucio Gera	Sacerdote y teólogo tercermundista	Marzo de 2003 Ciudad de Buenos Aires
Gustavo Ortiz	Filósofo	Septiembre de 2003 Córdoba
Laura Renard	Religiosa de las Hermanas Auxiliares Parroquiales de María	Noviembre de 2003 Ciudad de Buenos Aires
María Teresa Dri	Ex-religiosa de la Hermanas Azules y militante del Peronismo de Base	Diciembre de 2003 Villa Bosch/ Pcia. De Buenos Aires
Ester Sastre †	Religiosa del las Hermanas del Sagrado Corazón	11/02/2004 Ciudad de Buenos Aires
Armando Rivero	Ex-integrante del Movimiento Villero Peronista (Villa Bajo Belgrano)	21/07/2004 Ciudad de Buenos Aires
Fátima Cabrera	Ex-integrante del Movimiento Villero Peronista (Villa 31)	17/08/2004 Ciudad de Buenos Aires
Orlando Vargas	Ex-integrante del Movimiento Villero Peronista (Villa 31)	06/08/2004 Ciudad de Buenos Aires
Paco Huidobro	Sacerdote (ex - cura obrero)	28/08/2004 Villa Domingo/ Pcia. de Buenos Aires
Carlos Floria	Político e integrante del Consejo de redacción de Criterio	Septiembre de 2004 Ciudad de Buenos Aires
Antonia Canizzo	Ex-militante de AC en Villa 31	Abril de 2007 Buenos Aires
Erio Vaudagna	Ex -sacerdote	02/06/007 Córdoba
José Mariani	Sacerdote (integrante del MSTM)	02/06/2007 de 2007 Córdoba
Norberto Padilla	Ex-Secretario de Culto de la Nación e integrante del Consejo de Redacción de <i>Criterio</i>	Marzo de 2008 Ciudad de Buenos Aires
Domingo Bresci	Sacerdote (integrante del MSTM)	17/09/2008 Ciudad de Buenos Aires

**g) Material audiovisual (documentales en soporte VHS y DVD) y fotográfico.**

Angelelli, con un oído en el pueblo y otro en el Evangelio (Director: Mario Bomheker, 1986).

Jaime De Nevares, último viaje (Directores: Marcelo Céspedes y Carmen Guarini, 1995).

Cazadores de utopías (Director: David Blaustein, 1995).

Padre Mugica (Director: Gabriel Mariotto, 1999)

Yo Alice (Director: Alberto Marquart, 2001).

Los malditos caminos (Director: Luis Barone, 2002).

Padres Nuestros (Director Roberto Leonardo, 2003).

Missionaire (Director: Fernando Nogueira, 2004)

Regreso a Fortín Olmos (Directores: Patricio Coll y Jorge Goldenberg, 2008)

Fotos del MSTM, de Carlos Mugica y de los curas villeros, folletos y afiches consultados en el Archivo del CIAS, Colección Meisegeier.

## Índice de figuras, cuadros, gráficos y tablas

	Pág.
Índice de figuras	460
Capítulo 2: El catolicismo argentino entre la crisis con el peronismo y el "malestar" preconiliar	
Figura 1. El nacional-catolicismo y la Revolución Libertadora	54
Figura 2. Primera reunión de la Junta Consultiva de la Revolución Libertadora, 1955	60
Figura 3. Grafitti peronista de fuerte tono anticlerical posterior al Golpe Militar de 1955	61
Figura 4. Libro de Gilbert Cesbron: Los santos van al infierno, 1952	85
Figura 5. "Trabajador... sin ti que será del mundo" Afiche de la Juventud Obrera Católica Francesa (JOCF), 1948	89
Figura 6. Dirigentes sindicales y trabajadores peronistas resisten la medida gubernamental de privatizar el Frigorífico Lisandro de La Torre, enero de 1958	103
Capítulo 3: Sociabilidades, debates y conflictos en la Iglesia argentina post-coniliar	
Figura 1. El nuevo perfil sacerdotal a partir del Concilio Vaticano II	128
Figura 2. "Un sacerdote de estos tiempos"	128
Figura 3: Monseñor Podestá, obispo de Avellaneda, 1964	156
Figura 4. Diario Córdoba: "¿Revolución o Crisis dentro de la Iglesia?", abril de 1964	158
Figura 5. La revista <i>Tradición, Familia y Propiedad</i> denuncia la infiltración subversiva en la Iglesia, 1969	178
Capítulo 4: La Revolución en clave clerical	
Figura 1. Peregrinación villera a Luján, 1969	192
Figura 2. Volante del MSTM contra la consagración del país a la Inmaculada Concepción promovida por el General Onganía, 1969	193
Figura 3. Carlos Mugica en una celebración religiosa en la Villa 31 de Retiro, ciudad de Buenos Aires, a comienzos de los años '70	212
Figura 4. "Compromiso de Navidad", diciembre de 1968	219
Figura 5. Encuentro de Perón con 60 sacerdotes del MSTM en 1972	224
Figura 6. Encuentro de Perón y de Cámpora con 60 sacerdotes del MSTM en 1972	225



Figura 7. José López Rega, Ministro de Bienestar Social, e Isabel Perón, esposa del Presidente, en una celebración religiosa junto a Mugica en la Villa de Retiro, 1974	227
Capítulo 5: El caso de los curas villeros y el Movimiento Villero Peronista (MVP)	
Figura 1. Peregrinación villera vista desde el frente de la Basílica de Luján	265
Figura 2: Folleto de convocatoria a la Primera Peregrinación Villera a Luján repartido en la capilla del barrio Saldías de la Villa 31, diciembre de 1969	269
Figura 3: Folleto de convocatoria a la Segunda Peregrinación villera a Luján, diciembre de 1970	273
Figura 4: Folleto de Convocatoria a la Tercera Peregrinación Villera a Luján, diciembre de 1971	282
Figura 5: Folleto de convocatoria a la Cuarta Peregrinación Villera a Luján, noviembre de 1972	283
Figura 6: Folleto de Convocatoria a la Quinta Peregrinación Villera a Luján, noviembre de 1973	284
Figura 7. "Investigación y trabajo al servicio del pueblo". Afiche de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires	287
Figura 8. Procesoión fúnebre en la Villa 31 acompañando el féretro de Carlos Mugica hacia el cementerio de La Recoleta	290
Figura 9. Habitantes de la Villa 31 en el cementerio de La Recoleta durante el entierro de Carlos Mugica	291
Capítulo 6: Entre <i>Marianne</i> y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina	
Figura 1. Primer Congreso Internacional de los Estados de Perfección, 1954	304
Figura 2. Congregación de las Hermanas de las Misiones Extranjeras, 1954	304
Figura 3. Reacciones contrarias a la renovación de la vida religiosa femenina	313
Figura 4. Comunidad de Hermanas de la Compañía del Divino Maestro, con Monseñor Enrique Angelelli (Obispo de la Rioja, Argentina), asesinado en 1977	319
Figura 5. Guillermina Hagen Montes de Oca, piloteando una avioneta	336
Figura 6. Alice Domon (1937-1977), Apodada "Caty" en las afueras de Perugorria, Provincia de Corrientes a mediados de los años '70	349
Capítulo 7: ¿El reino de Dios es o no es de este mundo? Religión y política en la tormenta tercermundista	
Figura 1. "¡¡Estoy preso!!": Campaña de panfletos contra el MSTM	369

Figura 2. "Tercermundistas que colgaron la sotana para casarse": Campaña de panfletos contra el MSTM	370
Figura 3. "Dijo el Papa Pablo VI": Campaña de panfletos contra el MSTM	371
Figura 4. Carta del padre Bordoni ratificando el inicio de las reuniones del clero porteño	381
Figura 5. Circular de convocatoria a la segunda jornada del clero	384
Figura 6. "Curas: hablando se entienden". Repercusiones en la prensa de las reuniones del clero de Buenos Aires	388
Figura 7. "Se impuso el criterio renovador en una reunión con monseñor Aramburu". Repercusiones en la prensa de las reuniones del clero de Buenos Aires	389
Figura 8. "Reunión final del clero". Repercusiones en la prensa de las reuniones del clero de Buenos Aires	390
Figura 9. Busto de Mugica en el Cementerio de La Recoleta	416
Índice de cuadros	462
Capítulo 3: Sociabilidades, debates y conflictos en la Iglesia argentina post-conciliar	
Cuadro 1. Obispos argentinos que respondieron al vota, 1959	120
Capítulo 6: Entre <i>Marianne</i> y María. Los trayectos de las religiosas terci mundistas en la Argentina	
Cuadro 1. Diócesis donde actuaron comunidades de religiosas de orientación terci mundista	320
Cuadro 2. Experiencias de congregaciones de religiosas que adoptaron la renovación conciliar de inserción popular	320
Capítulo 7: ¿El reino de Dios es o no es de este mundo? Religión y política en la tormenta terci mundista	
Cuadro 1. Conformación de la Conferencia Episcopal Argentina, abril de 1970	365
Cuadro 2. Cronograma de las jornadas del Clero	380
Índice de gráficos	462
Capítulo 3: Sociabilidades, debates y conflictos en la Iglesia argentina post-conciliar	
Gráfico 1. Esquema de redes y referentes de sociabilidad terci mundista	148
Capítulo 4: La Revolución en clave clerical	
Gráfico 1. Composición del clero argentino en números absolutos, entre los años 1960 y 1973	189
Gráfico 2. Composición del clero argentino en porcentajes, para el año 1970	190

Gráfico 3. El MSTM en el clero argentino, 1973	191
Capítulo 6: Entre <i>Marianne</i> y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina	
Gráfico 1. Personal eclesiástico en números absolutos, entre los años 1960 y 1973	301
Gráfico 2. Personal eclesiástico en porcentajes, para el año 1960	301
Gráfico 3. Personal eclesiástico en porcentajes, para el año 1970	302
Gráfico 4. Las religiosas tercermundistas: entre Marianne y María	323
Capítulo 7: ¿El reino de Dios es o no es de este mundo? Religión y política en la tormenta tercermundista	
Gráfico 1. Esquema del Imaginario de la "constelación tercermundista"	411
Índice de tablas	463
Capítulo 4: La Revolución en clave clerical	
Tabla 1. Composición del clero en números absolutos y porcentajes, entre los años 1960 y 1973	189
Tabla 2. Detalle de la composición del clero tercermundista en números absolutos y porcentajes (1967-1973)	190
Capítulo 6: Entre <i>Marianne</i> y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina	
Tabla 1. Personal eclesiástico en números absolutos, entre los años 1960 y 1973	300